SPINOZA

Un bosquejo de su vida y de su influencia

Fritz Mauthner

Rieuwertsz | Biblioteca de filosofía spinozista



SPINOZA

Un bosquejo de su vida y de su influencia

Fritz Mauthner

SPINOZA

Un bosquejo de su vida y de su influencia

Traducción de Luciano Elizaincín

Estudio preliminar y notas de Fernando Bahr



ENCUENTRO
Grupo Editor

Mauthner , Fritz
Spinoza : un bosquejo de su vida y su influencia . - 1a ed. - Córdoba : Encuentro Grupo Editor, 2011.
92 p. ; 19x134 cm. - (Biblioteca de filosofía Spinozista / Diego Tatián)

Traducido por: Luciano Elizaincin
ISBN 978-987-1432-71-4

1. Filosofía Moderna. I. Elizaincin, Luciano, trad. II. Título
CDD 190

1° Edición.
Impreso en Argentina
ISBN: 978-987-1432-71-4

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.



www.editorialbrujas.com.ar
publicaciones@editorialbrujas.com.ar
Tel/fax: (0351) 4606044 / 4691616- Pasaje España 1485
Córdoba - Argentina.

Estudio Preliminar

Fritz Mauthner

Biografía y obras

Fritz Mauthner nació en 1849 en Horzitz u Horcicze, pequeña ciudad de la región de Bohemia en la actual República Checa. La familia se trasladó a Praga poco tiempo después, donde Fritz hizo sus estudios básicos: catorce años que le originaron y acrecentaron la convicción de que el sistema educativo tradicional estaba muerto[1]. Su desgraciada formación le impuso, de todas maneras, el aprendizaje de tres idiomas: el alemán para hablar con la familia y los compañeros de escuela, el checo para entenderse con los vecinos, el hebreo para participar de las ceremonias religiosas[2]. “Siendo un judío nacido en una región eslava de Austria”, escribe en sus *Recuerdos*, “no es raro que ya desde mi primera infancia sintiera una inclinación muy fuerte a la investigación del lenguaje”[3].

---

1 Cf. Fritz Mauthner, Erinnerungen. I: *Prager Jugendjahre*, München, Georg Müller, 1918, esp. pp. 37-48; en <http://openlibrary.org>.

2 Gershon Weiler sostiene, no obstante, apoyándose en posteriores reflexiones filosóficas de Mauthner, que el conocimiento del hebreo apenas pudo ir más allá de cierto aprendizaje del alfabeto. Cf. G. Weiler, “Fritz Mauthner: A Study in Jewish Self-Rejection”, *Leo Baeck Institute Yearbook*, Vol. 8, Nº 1, 1963, pp. 140-141.

3 *Erinnerungen*, p. 32.

Entre 1869 y 1873 estudió Derecho en la Universidad Carolina de Praga, fundada en 1348, la universidad más antigua de Europa Central y de la cual había sido profesor y rector el reformador religioso Jan Hus[4]. Nunca ejerció como abogado, de todas maneras, y tres años más tarde abandonó Praga para vivir en Berlín; según su propia confesión, "Bismarck fue la música" que lo llamó allí[5]. Este cambio de residencia, en cualquier caso, dio derecho a Mauthner a una identidad alemana que hasta entonces sólo había elegido y transformó la política de Bismarck en su objeto de admiración, tanto por la *Kulturkampf* emprendida contra el Vaticano como por la habilidad del Canciller para hacer de las palabras consignas de acción sin pretensiones objetivas[6].

Vivió en Berlín hasta 1905, ganándose la vida principalmente como crítico de teatro en el *Berliner Tageblatt*; por entonces ya había publicado numerosos relatos de ficción y algunos ensayos[7]. Su obra propiamente filosófica es más bien tardía. Sólo en

---

4 Mauthner dice que "el espíritu de Johannes Hus caminaba entre las aulas del Carolino" (*Idem*, p. 185).

5 *Ibidem*, p. 262.

6 No se trató de una admiración pasajera, ni mucho menos. El epílogo de su biografía, fechado en septiembre de 1917, se cierra con estas palabras: "*Sancte Bismarck, magister Germaniae, ora pro nobis*" (*Ibid.*, p. 349).

7 Contando sátiras, novelas y ensayos, publicó cerca de treinta obras entre 1874 y 1897.

1893[8], comienza a redactar la crítica para la que había reunido material durante veinte años; la publicó en tres volúmenes bajo el título de *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (*Contribuciones a una crítica del lenguaje*) entre 1901 y 1903[9]. El relativo éxito de este estudio lo lleva entonces a postergar toda otra actividad literaria para entregarse de lleno a la filosofía. En 1904 publica *Aristoteles*; luego, ya en Freiburg, *Spinoza* (1ª ed., 1906) y *Die Sprache* (1907). En 1907 se traslada a Meersburg am Bodensee; allí compone otras dos obras de largo aliento. Primero, el *Wörterbuch der Philosophie* (*Diccionario de filosofía*, 2 vols., 1910-11; segunda edición, en 3 vols. 1923-24), y, finalmente, los cuatro volúmenes de *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (*El ateísmo y su historia en Occidente*, 1920-23). Entre ellos, otros escritos más cortos pero igualmente representativos de sus inquietudes y simpatías: *Schopenhauer* (1911), *Der letzte Tod des Gautama Buddha* (*La última muerte de Gautama Buddha*, 1913) y la segunda edición del que aquí presentamos, *Spinoza* (1921). Murió en Meersburg am Bodensee el 29 de junio de 1923, dejando un ensayo,

---

8 Cf. *Erinnerungen*, p. 207.

9 La obra tuvo otras dos ediciones en vida del autor: 1906-1913 y 1923. Muy rápidamente se hizo una traducción parcial al español: Federico Mauthner, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, traducción de José Moreno Villa, Madrid, Daniel Jorro, 1911. Esta traducción, que sólo incluye la primera parte del primer volumen: *Wesen der Sprache*, fue reeditada hace diez años por la Editorial Herder con prólogo de Adan Kovacsics.

Die Drei Bilder der Welt (*Las tres imágenes del mundo*), que se publicaría dos años después en Erlangen.

El proyecto filosófico

Que el primer tratado de Mauthner lleve el nombre "*Kritik*" en su título sugiere que Kant fue uno de los autores que tuvo en cuenta a la hora de repensar la tarea filosófica[10]. La crítica del lenguaje, en efecto, era para él una continuación radical de la crítica del conocimiento puesta en marcha a partir de 1781. Mauthner considera que el mismo Kant habría dado ese paso, es decir, habría radicalizado su crítica, si las palabras no lo hubieran embrujado: "Si Kant hubiera creado, en lugar de una crítica de la razón pura, es decir, de la razón ajena a la experiencia (*erfahrungslos*), (…) una crítica del lenguaje, entonces se habría hecho obvio: no solamente no podemos conocer lo trascendental sino que ni siquiera lo podemos articular o pensar"[11]. Sostiene como descubrimiento o convicción fundamental que la razón no es más que el "lado interno" del lenguaje e infiere por lo tanto que, de haberse dado cuenta, el sabio de Königsberg habría concluido, como él mismo, en el silencio místico[12].

10 Cf. Vicente Sanfélix Vidarte, "La filosofía como crítica del lenguaje", en *Convivium*, 18, 2005, p. 200.

11 F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, IV, Stuttgart und Berlin, Deutsche Verlagsanstalt, 1923, p. 35; en <http://openlibrary.org>.

12 "Ese sería verdaderamente el acto salvador, si la Crítica pudiera ser

Mauthner se concibe, pues, como la avanzada filosófica en el camino abierto por Kant. Reconoce no obstante que otras figuras intelectuales hicieron posible esa profundización de la crítica. En primer lugar, un profesor al que había conocido como joven estudiante en Praga, Ernst Mach, defensor de una teoría fenomenalista según la cual todo el conocimiento se reduce a la sensación y el quehacer científico no es más que la empresa de describir con la mayor simpleza y economía posibles los datos de los sentidos[13]. Este oficio económico que atribuyó a la ciencia implicaba, para Mach, hacer desaparecer del discurso cualquier palabra que no fuera estrictamente necesaria para describir y anticipar experiencias; en otros términos, limpiar el discurso científico de toda superstición metafísica. En segundo lugar, el novelista y crítico Otto Ludwig (1813-1865), cuyos *Shakespeare-Studien*

---

ejercida con el suicidio sosegadamente desesperanzado del pensamiento o del lenguaje, si la Crítica no hubiese de ser ejercida con palabras que poseen semejanza con la vida" (Mauthner, *Die Sprache*, p. 114. Citado por A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1964, p. 164).

13 Cf. Mauthner, *Erinnerungen*, p. 210. Ernst Mach (1838-1916); físico y filósofo austríaco. Fue profesor de Física Experimental en la Universidad Carolina de Praga durante veintiocho años, entre 1867 y 1895. Su crítica a las nociones de espacio y tiempo absoluto así como a toda explicación que dependiera de tales nociones hizo que Einstein lo considerara un precursor de la teoría general de la relatividad. En *La Viena de Wittgenstein*, Janik y Toulmin hacen un análisis breve pero muy sugestivo de su teoría epistemológica (cf. pp. 165-175).

lo llevaron a pensar que el lenguaje, como el arte, tiene por objetivo la producción y el gozo de la belleza, y que, en tal sentido, su poder está en directa relación con el ritmo, con la precisión poética, con la capacidad alusiva y no, como pensaron, los clásicos alemanes (Hegel o Schiller) con las ideas abstractas que se pretenden transmitir[14]. En tercer lugar, Friedrich Nietzsche, quien lo convenció de la naturaleza contingente de la historia, es decir, de la posibilidad de que la *Geistesgeschichte* hegeliana fuera más bien una *Zufallsgeschichte*, una historia de los accidentes[15].

Junto a estas tres influencias reconocidas en su biografia (a las que es preciso sumar la de Otto von Bismarck), deben mencionarse dos filósofos que fortalecieron sospechas y apuntaron argumentos para sostenerlas: David Hume y Arthur Schopenhauer. De Hume aprovecha sobre todo la idea del papel que juega la creencia en la vida humana, particularmente la creencia en la causalidad, a la que juzga "más antigua (…), más infantil y más primitiva que la

14 Cf. *Erinnerungen*, p. 215. Cf. Otto Ludwig, *Études sur Shakespeare exposées dans un ordre méthodique et précédées d'une introd. littéraire*, Lille, Impr. Centrale du Nord, 1922, pp. 39 y 46; en <http://openlibrary.org>.

15 "La historia de la humanidad es irrazonable o irracional, es una historia de accidentes (*Zufallsgeschichte*); no hay leyes históricas" (*Erinnerungen*, p. 223). Sobre este punto, puede verse Gershon Weiler, "Fritz Mauthner as an Historian", *History and Theory*, Vol. 4, Nº 1, 1964, pp. 57-71.

religión de la realidad"[16]. El concepto de causalidad "es la última de las viejas categorías que, por más radicalmente que pensemos, no podemos eliminar de nuestro entendimiento"[17]. La organización del mundo se funda en ella, dice Mauthner, coincidiendo con aquella frase que cierra el *Abstract* de Hume y según la cual la causalidad es "*para nosotros*, el cimiento del universo"[18]. Aceptando este carácter psicológicamente inevitable que tiene en ambos autores el concepto de causalidad, es preciso hacer, empero, una distinción: para Hume, *sentimos* de esa manera y no podemos evitarlo; para Mauthner, *hablamos* de esa manera y son las constricciones del lenguaje las que nos imponen un relato en términos de causa y efecto del flujo de la conciencia.

Respecto de Schopenhauer, Mauthner afirma que fue inicialmente por intermedio de él que leyó e interpretó a Kant[19]. Esta lectura produjo de todos modos un efecto perdurable, pues, al igual que Schopenhauer, entendió que el talón de Aquiles del sistema expuesto en la *Crítica de la razón pura* (2ª. ed., 1787)

---

16 F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Stuttgart und Berlin, Cotta, 1921, Vol. I, p. 682; en <http://openlibrary.org>.

17 *Idem*, Vol. III, pp. 559-560.

18 D. Hume, *Resumen del Tratado de la Naturaleza Humana*, traducción de Carlos Mellizo, Buenos Aires, Aguilar, 1973, p. 49.

19 Cf. *Erinnerungen*, p. 228. Sobre otros aspectos de la influencia de Schopenhauer en Mauthner, cf. Janik y Toulmin, *op. cit.*, pp. 155-156.

estaba en la deducción de la "cosa en sí", esto es, en la aplicación ilegítima de la ley de causalidad más allá de la experiencia posible[20]. Este acuerdo básico respecto del error kantiano también va acompañado, como vimos antes en relación con Hume, por una innovación significativa: a diferencia de Schopenhauer, Mauthner no reconoce camino alguno que nos lleve fuera del mundo como representación, es decir, en su caso, como conjunto de hechos que resultan del efecto reificador del lenguaje. Lo "otro", lo que no es lenguaje, es estrictamente incognoscible; de la cosa en sí nada puede decirse ni hay arte, por sublime que sea, capaz de abrir esa definitiva opacidad[21].

---

20 Cf. al respecto Arthur Schopenhauer, *Crítica de la filosofía kantiana*, traducción de P. López de Santa María, Madrid, Trotta, 2000, en particular pp. 44-47. Las críticas de Mauthner a Kant se presentan con claridad en Gershon Weiler, *Mauthner's Critique of Language*, London/ New York, Cambridge University Press, 1970, p. 223.

21 Como se sabe, Schopenhauer atribuía a la música el poder de mostrar "el ser interior del mundo, lo que éste es en sí" y afirmaba asimismo que si se admitía "la posibilidad de brindar una explicación exacta y completa de la música que llegara hasta el detalle y así una minuciosa repetición en conceptos de lo que ésta expresa, sería a su vez una repetición y explicación suficiente del mundo en conceptos, o algo totalmente correspondiente a él, y por lo tanto la verdadera filosofía" (A. Schopenhauer, *The World as will and representation*, § 52, translated by E. F. J. Payne, New York, Dover, 1969, Vol. I, p. 264). Mauthner reconoce que el poder expresivo de la música es superior al de las palabras (*Beiträge*, I, pp. 101-103); sin embargo, no parece haber visto en la teoría de Schopenhauer más que una "mitología" (cf. *Idem*, I, p. 40). Al respecto, me permito no estar de acuerdo con Hans Sluga, quien juzga que Schopenhauer era para Mauthner "en esencia un escéptico pirrónico" (H. Sluga,

La cercanía entre Schopenhauer y Mauthner se descubre por otra parte en un estilo filosófico, y acaso un rasgo personal, común. En los dos, además del exquisito cuidado de la escritura, puede verse que la obra resulta del despliegue progresivo de un pensamiento único[22]. Esto podría parecer más sorprendente en Mauthner, quien reconoce influencias heterogéneas y desde diferentes disciplinas. De hecho, sin embargo, las *Contribuciones a una crítica del lenguaje* presentan una investigación general y sus escritos posteriores intentan mostrar las bondades de la misma a la hora de explicar el desarrollo y las rupturas en áreas específicas del pensar-hablar humano.

Presentemos un bosquejo de esa investigación. Como punto de partida, supone y afirma un empirismo radical: el contacto del hombre con el mundo exterior se da exclusivamente a partir de los sentidos, y estos sentidos son accidentales, es decir, no son más que "agujeros" en el cuerpo con una localización que es producto de la evolución biológica y cuyos límites perceptivos parecen manifiestos. Cierta porción del material sensible, por lo tanto, adaptado a la estruc-

---

"Wittgenstein and Pyrrhonism", en *Pyrrhonian Skepticism*, edited by W. Sinnott-Armstrong, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 103. Agradezco a Guadalupe Reinoso el haberme llamado la atención sobre este y otros comentarios de Sluga acerca de Mauthner).

22 Schopenhauer lo afirma de manera explícita: "El fin de mi obra es dar a conocer un pensamiento único" (*The World as will and representation*, I, p. xii).

tura de los órganos que lo reciben, es almacenado luego en la memoria bajo las formas que permiten las palabras del idioma que hablamos. Ya se encuentra de entrada una primera y muy grave limitación; en términos que recuerdan al octavo tropo de los antiguos escépticos, no hay conocimiento de las cosas en sentido absoluto y según su naturaleza dado que todo lo que podemos captar se nos aparece como relativo a los órganos que lo captan[23]. Al entrar en juego el lenguaje, la limitación se profundiza. Para Mauthner el lenguaje es un creador estructural de fantasías, sobre todo porque nos obliga a pensar en términos de cosas, de sustantivos. Nuestros sentidos registran un color o un movimiento; los sustantivos que dominan el habla hacen que los guardemos en la memoria y los recordemos como *objeto* que se mueve o *cosa* colorida[24]. "Sustancia" y "modificaciones de

---

23 Cf. Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, I, 135; edición de R. Sartorio Maulini, Madrid, Akal, 1996, p. 120.

24 Es conocida y ha sido analizada la influencia de Mauthner en Borges. Pocos pasajes la prueban más que éste de "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius": "Las naciones de ese planeta [Tlön] son –congénitamente– idealistas. Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje –la religión, las letras, la metafísica– presuponen el idealismo. El mundo para ellos no es un concurso de objetos en el espacio; es una serie heterogénea de actos independientes. Es sucesivo, temporal, no espacial. No hay sustantivos en la conjetural *Ursprache* de Tlön (…) Por ejemplo: no hay palabra que corresponda a la palabra *luna*, pero hay un verbo que sería en español *lunecer* o *lunar.* (…) Lo anterior se refiere a los idiomas del hemisferio austral. En los del hemisferio boreal (…) la célula primordial no es el verbo sino el adjetivo monosilábico. El sustantivo

la sustancia" los llamó Aristóteles, pensando en que describía exactamente la realidad cuando sólo estaba obedeciendo a su sistema gramatical[25].

La compulsión reificadora del lenguaje se aplica, por supuesto, al lenguaje mismo. Lo concebimos como una cosa, una entidad, pero no tiene existencia fuera de los individuos que hablan. Es más fructífero entenderlo a partir del verbo, como *actividad* desarrollada convencionalmente y teniendo por único fin ordenar la vida. "El lenguaje tiene solamente el valor ficticio de una regla de juego; cuanto más participantes haya será tanto más compulsiva. En cualquier caso, su tarea no es aprehender ni cambiar el mundo real"[26]. Entender el significado de una palabra, en tal sentido, es entender la acción que dentro de un juego cultural determinado esa palabra sugiere, desaconseja o prohíbe y nada tiene que ver con las imágenes individuales

---

se forma por acumulación de adjetivos. No se dice *luna*: se dice *aéreo-claro sobre oscuro-redondo* o *anaranjado-tenue-del cielo* o cualquier otra agregación" (J. L. Borges, *Ficciones*, en *Obras completas*, I, Barcelona, Emecé, 1989, p. 435). Resulta notable que Mauthner haya dedicado un libro entero a profundizar estas ideas; su póstuma obra *Tres imágenes del mundo* se refiere, justamente, a la imagen sustantiva, la imagen verbal y la imagen adjetiva.

25 "Resumiendo, las categorías de Aristóteles son el ejemplo más evidente de su sumisión servil a las palabras, y más aún, de acuerdo con mi hipótesis, de su dependencia de un sistema de gramática que no entendía" (F. Mauthner, *Aristotle*, translated by Ch. Gordon, New York, McClure/Phillips, 1907, p. 78; en <http://openlibrary.org>).

26 *Beiträge*, I, p. 25.

que ocasionalmente puede despertar. Como reglas de acción, las palabras cumplen una función biológica imprescindible; como instrumentos de conocimiento, resultan una ficción que determinadas culturas han construido; una ficción que en el caso de la cultura occidental ha resultado en última instancia dañina. El afán de univocidad de la pretensión cognoscitiva, en efecto, ha llevado a privilegiar un grupo de palabras ("fe", "Dios", "verdad") que poniéndose en lugar de las cosas han perdido por completo el poder alusivo que tuvieron en su origen y que la poesía –juego olvidado– es capaz de recuperar en tanto metáfora o ritmo[27].

Establecidas estas bases críticas, como dijimos, Mauthner dedica sus otras obras a explorar las vicisitudes de las palabras. Lo hace primero en relación con ciertos términos de significado "espeso" e historia cambiante dentro del vocabulario filosófico. Tal es el cometido de su *Diccionario de filosofía*, cuyo subtítulo es, recordemos, *Nuevas contribuciones a una crítica del lenguaje*. En él analiza términos como "carácter", "concepto", "cosa", "energía", "pensar", "vida": unos "pocos cientos de palabras cuyo significado ha cambiado en el

27 Me gustaría citar a Borges, nuevamente: "la verdad es que en el mundo hay una cosa –un sentimiento peculiar, un proceso íntimo, una serie de estados análogos– que cabe indicar por dos símbolos: uno, asaz pobre, el sonido fe; otro, Beatriz, la gloriosa Beatriz que bajó del cielo y dejó sus huellas en el Infierno para salvar a Dante" ("Nathaniel Hawthorne", en *Otras inquisiciones*, *Obras completas*, II, p. 50).

transcurso del tiempo, que de pronto han crecido en fuerza y contenido, que de pronto han desaparecido, que a menudo se han convertido en su contrario y acerca de cuyo significado ni siquiera los filósofos actuales se ponen de acuerdo"[28]. Escribir la *historia* de estos términos tiene tres objetivos para el autor: primero, fortalecer la idea nuclear de las *Beiträge*, es decir, que "la filosofía es teoría del conocimiento y la teoría del conocimiento es crítica del lenguaje"[29]; segundo, probar que la crítica del lenguaje, es decir, la nueva filosofía, es un análisis emancipatorio pues libera a los seres humanos de la reificaciones lingüísticas y la metafísica escondida en ellas; tercero, defender el escepticismo, esto es, la constatación del carácter no lingüístico y por ello incognoscible del mundo real, como la mejor y más libre de las prácticas filosóficas: una *docta ignorantia*[30].

---

28 Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, I, Leipzig, Felix Meiner, 1923, p. 11; en <http://www.zeno.org>. La historia de un léxico es la crítica, dice Mauthner, pues quien recupera los "acontecimientos olvidados" en la historia de cada palabra entiende las funciones que cumplió así como las oscilaciones e imprecisiones de su significado (cf. *Idem*, p. 13).

29 *Idem*, I, p. 12.

30 *Ibidem*, I, p. xi. Hans Sluga ha mostrado muy bien que el escepticismo de Mauthner quiere permanecer explícitamente como "crítica" para evitar las trampas del lenguaje que lo llevan a presentarse como un "dogmatismo negativo" y, por ello, "igualmente tiránico" que el conjunto de creencias ya establecido (Cf. *Beiträge*, III, p. 617, y H. Sluga, *op. cit.*, p. 102). Uno tiene la impresión sin embargo de que no siempre lo consigue, y para mostrarlo basta con recordar que las

El segundo volumen del *Wörterbuch der Philosophie* empieza con la historia del término *Dios* y, más precisamente, con una frase de Voltaire: "Si Dios no existiera, habría que inventarlo"[31]. Para Mauthner, sin embargo, a diferencia de lo dicho por Voltaire en las líneas anteriores a la frase citada[32], Dios es efectivamente un invento de los seres humanos que luego, como superstición sustantiva por excelencia, ha organizado el mundo en torno a sí e impuesto a las lenguas nacionales una lógica heredada del griego y del latín que durante siglos se ha tomado por la estructura de lo real[33]. La crítica emancipadora del lenguaje requiere, pues, dedicar un análisis especial a la historia de esta palabra clave en el léxico filosófico occidental, historia que, en tanto pensar implica experimentar los límites del lenguaje, es para Mauthner "la historia lingüística negativa de la gradual devaluación

---

Contribuciones se abren con un capítulo cuyo título es "Esencia del lenguaje". También en este sentido parece valer, entonces, la hermosa metáfora de su *Spinoza*; la lucha del hombre con lo que quiere decir es como la lucha del oso con un águila: el águila de la crítica vuela sin posarse en ningún lado, el oso del léxico heredado no puede evitar *afirmar* sus pesadas garras.

31 *Ibidem*, II, p. 5. La frase de Voltaire se encuentra en la "Epître à l'auteur du livre des *Trois imposteurs*", *Oeuvres complètes de Voltaire,* ed. Louis Moland, tomo 10, Paris, Garnier, 1877-1885, p. 402.

32 "Si los cielos, despojados de su augusta huella, pudieran alguna vez dejar de manifestarlo (…)".

33 Por ello dice "que nuestra fe en la lógica, que nuestra fe en que el conocimiento se incremente mediante operaciones lógicas, es una fe teológica" (*Beiträge*, I, pp. 170-171).

de la palabra 'Dios'"[34]. El relato de la violencia ejercida por los filósofos sobre el término "Dios", para pensar lo que no se puede, se transforma así en *El ateísmo y su historia en Occidente*, cuyo último volumen Mauthner corrige en su lecho de muerte.

La obra forma parte de la historia que se propone contar, y de alguna manera la cierra. Reconstruir las mutaciones de significados del término es, en efecto, dar la puntada final a la liberación frente a la creencia, pues tras esa reconstrucción debería quedar en claro que la creencia no es más que un mero efecto del lenguaje. Explicado este efecto, el objeto se disipa. Otros filósofos –los místicos alemanes de finales de la Edad Media, los naturalistas del Renacimiento, Spinoza, los deístas británicos, el anónimo autor del *Traité des trois imposteurs*, los *philosophes* franceses, los spinozistas alemanes, etc.– intentaron de diversas maneras refutar lo que el dogma religioso imponía aprovechando la reificación original. La *Sprachkritik* muestra, finalmente, que estas discusiones no eran explicaciones alternativas del mundo sino solamente defensas y ataques de una herencia lingüística

34 F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, II, p. 376. Como ha observado Gershon Weiler, la historia del ateísmo en Occidente sólo empieza para Mauthner con el cristianismo: "la lucha abierta por la liberación de la creencia en Dios empieza y sólo pudo empezar cuando esta creencia se expresó definitivamente en palabras, como una ley de la tierra, o como lo que se llama Dogma" (*Idem*, I, p. 173). Cf. G. Weiler, "Fritz Mauthner as an Historian", p. 64.

resumida en una palabra. En este sentido, teístas y ateos compartieron una misma creencia, la de que su discusión versaba sobre el mundo real. También los materialistas, entonces, fueron víctimas de la “religión de la realidad” y el estudio no puede concluir con ellos sino con una *Gottlose Mistik*, el reconocimiento de que el mundo real, divino o no, es incomunicable. Una mística que debe alejar de sí toda conceptualización, dice Mauthner, y resumirse

> en un sentimiento de anhelo por la unificación, por hacerse uno. ¿De qué? Del propio yo. ¿Con qué? Con el no-yo. Tal monismo, tal sentimiento de unidad no tendría nada que ver con las trivialidades de una explicación materialista del mundo y coincidiría de manera bastante adecuada con lo que, sólo en orden a tener una palabra-símbolo- yo llamo *misticismo sin dios*[35].

Gottlose Mystik es pues la expresión de un anhelo de unificación del yo con el no-yo; este no-yo debe quedar limpio de todo concepto, es “lo otro” sin nombre: ni el “Dios” de los teístas ni la “Naturaleza” de los ateos. Cualquier articulación conceptual lo traiciona y sólo podría describirse en términos negativos. Mauthner concluye con dos citas del *Tao te ching*:

---

35 *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, IV, p. 427.

> Buscas el Tao y no lo ves; no tiene color. Escuchas y no lo oyes; no tiene sonido. Desearías tocarlo y no lo alcanzas; no tiene cuerpo. (…) No puede ser dicho. Lo que puede ser dicho no es Tao. Lo que da figura a las figuras no tiene en sí mismo figura; este Tao no tiene nombre. Quien responde a alguien que pregunta acerca del Tao no conoce el Tao[36].

En este final está el principio. Se puede cerrar entonces *El ateísmo y su historia en Occidente* para volver a la introducción de *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, escrita más de veinte años antes: "Si quiero yo trepar en la crítica del lenguaje, que es la ocupación más importante de la humanidad que piensa, debo acabar con el lenguaje que hay tras de mí, junto a mí y delante de mí; paso tras paso debo, pues, destruir al pisar cada peldaño de la escalera"[37]. *The rest is silence…*

---

36 *Idem*, IV, p. 445.

37 *Beiträge*, I, pp. 1-2. Esta metáfora de la escalera fue utilizada, como se sabe, por Ludwig Wittgenstein en la proposición 6.54 del *Tractatus*. Su remoto origen, y con el mismo sentido autopurificador, se encuentra en *Adversus mathematicos* (II, 481) de Sexto Empírico: "Por ejemplo, así como el fuego después de consumir la madera se destruye a sí mismo y como los purgantes después de expulsar los fluidos fuera de los cuerpos se eliminan a sí mismos, de la misma manera el argumento contra la demostración, después de abolir toda demostración, se cancela también a sí mismo. Y otra vez, así como no es imposible para una persona que ha trepado a un lugar alto con una escalera tirar abajo la escalera con su pie después de haber trepado, de la misma manera no es inverosímil que el escéptico, habiendo alcanzado el cumplimiento de su tarea con ayuda de una suerte de escalera –el argumento que muestra que no hay demostración– elimine este argumento" (Sextus Empiricus, *Against the*

Spinoza

El breve estudio sobre Spinoza es una prueba más de la unidad del pensamiento de Mauthner, pues en él se encuentran resumidas todas, o por lo menos buena parte de, las ideas-fuerza que organizaron su obra y su vida.

La primera de ellas, visible en la carta-dedicatoria a Martin Andersen, es el convencimiento de que la revolución filosófica que defiende, la *Sprachkritik*, debería dar pie a una mutación moral y acaso política. Mauthner, al igual que muchos de sus contemporáneos vieneses[38], detecta en el Imperio Austrohúngaro una decadencia cultural ya definitiva y ve las universidades como expresiones privilegiadas de tal decadencia. Comparte el entusiasmo de Andersen por una "universidad popular" y propone su teoría sobre el lenguaje como el "fundamento crítico del conocimiento" que ese nuevo modelo de universidad debería enseñar. Dicha universidad sería popular, sin embargo, no sólo por estar dirigida a obreros e hijos de obreros, miembros de la "Internacional de la pobreza y del sufrimiento", sino también, y sobre todo, por oponerse al "optimismo oficial" que transmiten, con su lenguaje mecánico y bobo, el Estado y la Iglesia. La crítica del lenguaje, así,

---

logicians, edited by Richard Bett, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 183).

38 Al respecto, véase el notable estudio, anteriormente citado, de Allan Janik y Stephen Toulmin.

debe poner en guardia a la universidad popular contra la esperanza fácil del conocimiento y la creencia; la historia filosófica que se enseñe en ella, por otra parte, debe concentrarse en combatir el canon de autores "respetables" y enseñar el testimonio de "personalidades importantes", es decir, justamente de aquellos marginados y proscriptos que se opusieron al "optimismo oficial" de los burócratas ascendidos y en ascenso.

Spinoza podría entenderse, por lo tanto, como una puesta en obra de esa nueva enseñanza que, por fuera del moribundo sistema académico, debe hacer llegar la libertad filosófica a los proletarios. Su objetivo inicial es moral: dar a conocer un autor que, junto con Epicuro, constituye el ejemplo por excelencia del "santo laico" en tanto mantuvo la pureza de sus convicciones sin someterse a los poderes de este mundo: a pesar de las amenazas y maldiciones, mostró la impostura de un relato supuestamente revelado; a pesar del prestigio y el reconocimiento que prometía, no aceptó el cargo que le propuso una prestigiosa universidad; se ganó la vida como artesano; murió a los cuarenta y cuatro años, pobre y serenamente. Escribir su biografía, para Mauthner, es enseñar la posibilidad de la insumisión e instar a otros espíritus rebeldes para que despierten de su letargo y lo intenten.

En segundo lugar, la doctrina de Spinoza ofrece una ocasión inmejorable de observar en acción la "cárcel del lenguaje". En lugar de ser sabiamente escéptico,

este filósofo capaz de las intuiciones más claras y más profundas, dice Mauthner, se sometió "a la maldición del espíritu humano y creyó en el conocimiento a través de los conceptos". Habiéndose preguntado tan lúcidamente por el origen y las vicisitudes de los términos bíblicos en el *Tratado teológico-político*, fue incapaz de extender este interrogante a los términos del léxico filosófico y atribuyó a conceptos como "*Deus*" o "*natura*" una independencia frente a la historia que había negado, correctamente, a palabras como "Yahvé". A dicha creencia en un lenguaje intemporal de las ideas, anterior a los idiomas humanos, Spinoza le sumó otro error propio de su tiempo: creer que la geometría euclidiana era el modelo de toda estructura científica y que lo que no era más que el orden de un juego de lenguaje cerrado sobre sí mismo repetía en el registro de la razón el orden causal de la materia. Los barrotes de su cárcel, en tal sentido, son doblemente fuertes; la lógica matemática lo hace aún más abstruso que la jerga escolástica y sus expresiones sólo recobran vuelo alusivo en los prólogos, en los apéndices y en las "espléndidas cartas", esto es, allí donde Spinoza, olvidándose del guión de su propio método, se "deja ir" al encuentro de las palabras.

En tercer lugar, la filosofía de Spinoza interesa a Mauthner en cuanto antecedente imprescindible de la crítica que él mismo lleva adelante. Spinoza se dejó engañar por las luces del lenguaje, sí; no obstante, a

pesar de tan severo error, supo transmitir a la posteridad un par de críticas decisivas en la batalla contra los ideales del "optimismo oficial": la negación de las causas finales y la negación del libre albedrío. Ambas se explicitan en el famoso Apéndice del Libro I de la *Ética*, texto que Mauthner juzga "sobrehumano" y de valor inigualable. El blanco allí de los argumentos de Spinoza es, como se sabe, el prejuicio antropocéntrico, esto es, la suposición de que todas las cosas actúan con vistas a un fin, al igual que los hombres, y de que Dios mismo lo hace, teniendo al hombre como fin de sus actos. Para Mauthner, en ese texto Spinoza ha dado dos pasos hacia la aniquilación del prejuicio antropocéntrico demostrando que tanto las causas finales como el supuesto de la libertad nacen de una ilusión: la que tiene el hombre de concebirse como habitante excepcional del Universo. Lo que él pretende es dar un último paso. El prejuicio antropocéntrico, en efecto, no podrá destruirse por completo mientras se mantenga la creencia en el conocimiento, mientras la crítica del lenguaje no nos ponga ante el hecho desnudo de que las palabras son un medio de preservación de la especie, una regla para ordenar el juego social, no el instrumento mágico gracias al cual el mundo real descubre su estructura y sus causas. En este sentido, la *Sprachkritik* completa la herida narcisista que la *Ética* de Spinoza había empezado a abrir en la carne imaginaria del *Ego*.

Sin embargo, las características mencionadas tal vez no habrían bastado a Mauthner para hacer de la figura de Spinoza el símbolo más rico del esfuerzo y los límites del pensamiento humano si el judío de Amsterdam "en medio de toda su agudeza no hubiera cultivado la flor azul, el último refugio del pensamiento torturado, la mística". En este sentido, Mauthner reinterpreta los géneros de conocimiento que Spinoza expone en la *Ética*[39] en tanto peldaños que ascienden por la escalera del lenguaje. El primer género describe el lenguaje coloquial y está sometido necesariamente al error por creer de manera acrítica en la reserva de voces que se han sedimentado en cada idioma a lo largo de su historia. El segundo género supone un grado mayor de autoconciencia respecto de la naturaleza engañadora de las palabras, autoconciencia que se traduce en la construcción de un lenguaje científico que exprese solamente aquello que podemos nombrar con certeza; tal sería el lenguaje de la razón. En la "ciencia intuitiva" o *amor Dei intellectualis*, finalmente, se expresaría una "cosmovisión genial, intuitiva, simbólicamente verdadera": la de la unidad o concordia del yo y la naturaleza ("del *yo* y el *no-yo*", recordando la cita que hicimos del último libro de *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*) y

39 Cf. *Ética*, II, prop. xl, esc. ii; introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1998, pp. 164-165.

la alegría que la conciencia o el anhelo de tal unidad produce en el ser humano.

Mauthner sabe que esta exposición de Spinoza desde la *Sprachkritik* es "muy libre" y en cierto sentido traiciona las enseñanzas de la *Ética*. Si se interpretara el tercer género de conocimiento, dice, como un ver a través de la ilusión de las ciencias, Spinoza debería ser entendido como un escéptico y su alegre fe, fundada en la certeza del conocimiento, se transformaría en incredulidad. Spinoza, sin embargo, no fue un escéptico, y, para Mauthner, en esa fe en el conocimiento que le impide ser escéptico se encuentra lo perecedero de su filosofía. Lo imperecedero, en cambio, aquello que Pierre Bayle no pudo ver porque sólo prestó atención al léxico, ha sido recuperado por los poetas alemanes, quienes no se dejaron engañar por el lenguaje racionalista de Spinoza y percibieron el sentimiento cósmico que daba vida a la estructura seca de la geometría. Así, Goethe en particular, que nunca quiso ser un filósofo y que nunca estudió sistemáticamente la *Ética*, encontró presente en Spinoza "el principio en el cual y a través del cual" él mismo obraba, esto es, "su unidad en el mundo, con el mundo, su unidad en el Dios-naturaleza, con el Dios-naturaleza".

Está claro que Mauthner también reconoce en Spinoza, y en Goethe, su propia intuición. La *Sprachkritik*, justamente, apunta a limpiar el camino hacia esa frágil experiencia: despojarse de los restos de

un léxico gastado que aun en Goethe entorpecían la alusión a lo que no puede decirse, el Tao sin nombre, sin sonido, sin color, sin cuerpo.

Fernando Bahr (UNL, CONICET)
Buenos Aires, marzo de 2011

SPINOZA

Un bosquejo de su vida y de su influencia[40]

40 Advertencia: para distinguir las notas originales de Mauthner de las que hemos hecho para la presente traducción, encerramos a éstas últimas entre corchetes.

A Martin Andersen Nexö[41], poeta danés de la Internacional más poderosa: la hermandad internacional de la pobreza y del sufrimiento.

Estimado y respetado amigo:

el hecho de que el gobierno italiano le denegara la entrada por ser un "poeta peligroso para el Estado" resultó ser un contratiempo para usted y una casualidad favorable para mí, ya que, de este modo, en su viaje hacia el sur, se hizo necesaria una parada en el Lago de Constanza, ocasión que aproveché para conocerlo personal y espiritualmente. Nos reconocimos rápidamente en las cosas que nos unen. Al reflexionar ahora acerca de cómo transmitirle una señal de esa comunión se interpuso una segunda casualidad: nuestra conversación derivó hacia la reimpresión de mi antigua defensa de Spinoza, superador del mundo. Le ruego cordialmente que acepte la dedicatoria de este librito.

Sería muy fácil –en la medida en que me fuera posible– utilizar palabras altisonantes sobre la nece-

41 [Escritor danés que nació en Copenhague (1869) y murió en Dresde (1954). Su obra más conocida, *Pelle erobreren* (*Pelle el conquistador*), fue llevada al cine en 1987 obteniendo el Oscar a la Mejor Película Extranjera y la Palma de Oro de Cannes. El protagonista de la misma, por la pobreza en que nació y por sus convicciones políticas, refleja en buena medida la vida de su autor.]

sidad de unir su nombre al de Spinoza: usted fue un proletario antes de convertirse en el poeta del proletariado; Baruch de Spinoza fue a lo largo de su vida un pobre pulidor de cristales mientras buscaba la verdad para sí y para los restantes mortales sin ánimo de lucro; usted no se toma demasiado en serio la laboriosa erudición de las universidades estatales y Spinoza fue tan libre, tan absolutamente libre, que él, el pobre trabajador manual, rechazó convertirse en profesor universitario titular y bien pagado. (Al margen: ¿cree usted todavía en el progreso de la cultura al pensar que un príncipe alemán de hace doscientos cincuenta años se atrevió a nombrar profesor en Heidelberg a una persona aconfesional, a un judío condenado por su sinagoga? Sería interesante conversar sobre esto con un cuarto o siquiera un octavo de todos los habitantes de Meersburg.)

Pero este vínculo hecho de palabras entre los nombres de Spinoza y Nexö no sería totalmente sincero y tampoco de nuestro agrado. Usted sabe que pulir cristales en aquel entonces era una profesión secundaria de los ópticos y que, además de esto, Spinoza obedecía a una bella leyenda o tradición judía cuando pretendía vivir de su oficio manual y no de su sabiduría. Al rechazar el puesto de profesor le preocupaba la posibilidad de perder su libertad de pensamiento y expresión como funcionario de una institución científica. Por tanto, sería mejor dedicarle

el librito sin mencionar los motivos, solamente como exteriorización de un sentimiento.

No obstante ello, el deseo me asaltó cuando usted me habló de la Universidad popular y libre de Dinamarca, de la que en otro tiempo fue alumno y luego profesor. ¡Universidad popular! Mi antiguo sueño. Estoy completamente de acuerdo con usted y con Richard Benz[42] en que la universidad popular del futuro no puede ser un vaciadero de la universidad actual ni tampoco una limosna para el pueblo, sino una contra-universidad, una revisión de los fundamentos de todas las ciencias, algo totalmente nuevo en donde los estudiantes y profesores de las viejas universidades puedan aprender todavía alguna cosa.

En estas cuestiones educativas no soy un rebelde desde la "revolución" ni desde hace dos años. Como danés usted no puede saber (y como alemán –dicho esto entre nosotros– tampoco lo sabría) que en noviembre de 1897, y en ocasión de un congreso sobre espectáculos públicos, dicté una breve conferencia en la municipalidad berlinesa donde hacía alusión a la miseria espiritual del proletariado y exigía un auxilio; que en 1910 (en la sección "Escuela" de mi

42 [Richard Benz (1884-1966). Historiador de la cultura y de la música germanas. Profesor de la Universidad de Heidelberg. Entre sus obras se encuentran *Die Stunde der deutschen Musik* (1923), *Die deutsche Romantik* (1937), *Deutsches Barock* (1949) y *Die Zeit der deutschen Klassik* (1953).]

Wörterbuch der Philosophie) ataqué apasionadamente la corrupción que perjudica a los hijos de los jornaleros desde la primaria hasta la universidad a favor de los vástagos de la plutocracia y la burocracia: "¡de vuelta al fango!" les grité a los hijos de las clases superiores, que son más torpes, vagos y malos que los hijos de los proletarios; que en mis *Memorias* (impresas antes de la guerra) narré con bastante amargura mis experiencias en el *Gymnasium* y en la universidad.

Nuestras universidades medievales y chinescas no son lo suficientemente buenas para la mayoría ni tampoco para las baratijas chinescas del saber. Esto lo saben de sobra los verdaderos y escasos buscadores de la verdad, tanto en las ciencias naturales como humanísticas, pero callan. La universidad popular del futuro debe ayudar a encontrar en todas partes el fundamento crítico del conocimiento (usted sabe que me refiero a la crítica del lenguaje), debe renunciar en la exposición histórica al optimismo oficial y transmitir exclusivamente la admiración por personalidades ejemplares. En Europa occidental no conozco a un hombre tan ejemplar como el "infinitamente abnegado" Spinoza. Su obra debe penetrar de una vez por todas en el pueblo. Pero no a través de mí. ¿No es acaso cierto que no espera eso de mí? Soy demasiado viejo como para volver a aprender todo en mi universidad popular. A través de usted y de sus iguales es como debe penetrar la obra de Spinoza en el pueblo más joven.

¿Sabe qué cosa lo une a usted con el judío de Ámsterdam? El amor espiritual por la naturaleza, al que él llamó su Dios, y la serenidad victoriosa en la contemplación y experimentación de la miseria humana. Permanezca así. Es nuestro deseo con este saludo impertinente, mi deseo y el de H. Str.[43]

FRITZ MAUTHNER
Meersburg, febrero de 1921

43 [Hedwig Straub (1872-1945). Médica y escritora, segunda esposa de Mauthner. Antes de casarse, en 1910, trabajó durante diez años en el Sahara como médica, comisionada por el gobierno francés. Publicó su obra literaria bajo el pseudónimo de Harriet Straub. Fritz y Hedwig comparten la tumba en el cementerio de Meersburg am Bodensee.]

I

Aquel que bajo "religión" quiera entender, contra todo el pensamiento y el poetizar actuales, alguna forma de temor y servidumbre bajo leyes reveladas divinamente, tendrá necesariamente que aceptar que Spinoza fue el primer ateo radical; pero quien con la dudosa palabra "religión" no quiera expresar (al igual que yo) otra cosa que la profunda seriedad en la reflexión sobre la vida humana tendrá que reconocer que Spinoza fue una naturaleza total y esencialmente religiosa, el primer prosélito silencioso de la nueva religiosidad. Tuvo que transcurrir muchísimo tiempo hasta que este conocimiento se abriera paso. La filosofía de Spinoza fue durante más de cien años la cenicienta condenada a la mugre por sus malvadas hermanas, las filosofías establecidas; recién desde Lessing y Goethe se nos muestra con su belleza originaria, como una reina que renace.

Aún vivo, Spinoza fue reconocido en Inglaterra y Francia por algunos hombres libres como un erudito y un sabio; en Holanda era venerado como un santo por unos pocos amigos y religiosos libres. Solamente los judíos ortodoxos lo persiguieron desde su juventud, y luego hicieron otro tanto los protestantes ortodoxos después de que en su *Tratado* (1670) exigiera libertad de pensamiento y contribuyera decisivamente a fundar la crítica bíblica. Sus discípulos editaron tras

su muerte (1677) la exposición de su filosofía –que accidentalmente se titula *Ética*–; desde ese entonces el buen tono entre los escritores decentes exige no hablar en absoluto de Spinoza o hacerlo con expresiones denigrantes. La ortodoxia protestante mostró más vehemencia que la contrarreforma católica triunfante en la tarea de aniquilar la obra vital del osado pensador mediante el módico método del insulto; pues sin el común acuerdo de los enemigos que se asocian contra la libertad de pensamiento sucedió que Spinoza era de procedencia judía; que, por tanto, se podía instigar contra él el odio a los judíos al igual que Jesucristo le parecía despreciable al romano Tácito (siempre que ese pasaje no sea un agregado tardío)[44]. La denominación de "spinoziano" se transformó en un insulto común.

Existe, por cierto, solamente otro caso de aniquilación y difamación de la obra de un pensador fundamental: es el caso del filósofo Epicuro, cuya cosmovisión materialista (que era, sin embargo, algo espiritual y refinado) se hizo desaparecer durante dos mil años; no se la acalló, pero sí se la condenó y

44 [En *Anales* (XV, 44, p. 679 de la edición de Beatriz Antón Martínez, Madrid, Akal, 2007), Tácito refiere la persecución de los cristianos por parte de Nerón y califica al cristianismo como una "execrable superstición" y una "calamidad". La posiblidad de que el pasaje sea "un agregado tardío" se apoyó en el hecho de que los primeros historiadores cristianos (Tertuliano, Lactancio, Eusebio, Agustín, etc.) no lo mencionaron. Hoy en día, los especialistas no dudan de su autenticidad.]

silenció. La campaña de mentiras contra Epicuro se trasmitió de los estoicos a los fariseos de la antigüedad clásica, pasando por los padres de la iglesia y los escolásticos, hasta llegar incluso a los cartesianos. Debería tenerse en cuenta que la "salvación" de Epicuro, la defensa de su personalidad y de su doctrina científica, estuvo a cargo de Gassendi (1647)[45], en el mismo momento en que el Spinoza de quince años comenzaba a liberarse en su fuero más íntimo de la religión en la que había nacido. Es probable que el joven Spinoza ya no participara de los ritos de su comunidad y ya no se sometiera a los decretos de los rabinos; quizás haya sido esta emancipación la que ocasionó el ataque sorpresivo de un judío piadoso, sin que nos importe ahora si esta barbarie consistió en una bravuconada furiosa o un verdadero atentado. La solemne expulsión de la comunidad judía de Ámsterdam tuvo lugar en 1656; Spinoza no había cumplido todavía veinticuatro años en ese día memorable.

El anatema que la sinagoga hizo caer sobre Spinoza tuvo el único efecto de liberarlo de toda consideración hacia la comunidad religiosa judía; pero la proscripción de los pastores ortodoxos –que

45 [Pierre Gassendi (1592-1655) dedicó buena parte de su obra a rehabilitar la figura y la filosofía de Epicuro. Su trabajo más importante en este sentido es *De vita et moribus Epicuri libri octo*, publicado en Lyon en 1947 (hay edición moderna, bilingüe, de Sylvie Taussig: *Vie et moeurs d'Epícure*, 2 vols., Paris, Les Belles Lettres, 2006).]

cuentan con creciente poder después del sínodo de Dordrecht[46]– recrudece luego de la publicación del liberal *Tratado teológico-político*, y desde ese entonces se hizo el boicot al trabajo intelectual de Spinoza. El *Tratado* fue prohibido (todas las reimpresiones llevan el año de 1670, pero probablemente hayan sido impresas posteriormente). También es posible que este boicot explique que las *Opera postuma* no lleven su nombre, sino solamente sus iniciales: *B. d. S.* A los que nacimos más tarde nos parece algo totalmente grotesco este miedo a pronunciar el nombre *Spinoza* en la edición de la primera traducción alemana de su obra principal. Debo dedicar algunas líneas a esta extravagancia y al traductor de la obra.

El traductor era Lorenz Schmidt, un hombre que no mereció haber quedado en el olvido[47]. Había encontrado un refugio en Wolfenbüttel poco antes que Lessing; era un proscrito, igual que Spinoza. Les-

---

46 [El Sínodo de Dordrecht (1618-1619) fue convocado por la Iglesia Reformada para tratar la posición arminiana o "remonstrante" que desafiaba alguna de las doctrinas fundamentales de la ortodoxia calvinista (principalmente el carácter absoluto de los decretos divinos respecto de la salvación y la condena, carácter que, según sus críticos, hacía a Dios responsable de los pecados del hombre y por lo tanto causa de su condena). En él se decidió reafirmar la ortodoxia y condenar las innovaciones arminianas.]

47 [Johann Lorenz Schmidt publicó la traducción de la *Ética* en 1744. Sobre este autor, véase Paul S. Spalding, *Seize the Book, Jail the Author. Johann Lorenz Schmidt and Censorship in Eighteenth-Century German*, West Lafayette (Indiana), Purdue University Press, 1998.]

sing se permitió la gracia de atribuirle –justo cuando amenazaba estallar la ira de los veladores de Sión a causa de la publicación de los *Fragmentos*– la probable autoría de los fragmentos anticristianos a fin de que Reimarus, el verdadero autor, no fuera conocido[48]. Este Lorenz Schmidt (1702-1749), hijo de un párroco y de profesión teólogo, había desatado en 1735 una tormenta en el pantano teológico, una furia de dimensiones tales que nosotros somos incapaces de comprender en la actualidad. Lo que ante todo hirió las susceptibilidades fue la osadía con la que intentó desbancar un texto sagrado de Lutero avalado por una tradición bicentenaria; pero después fue el racionalismo wolffiano con el que tradujo literalmente el texto originario (p. ej. "un fuerte viento" soplaba sobre las aguas, en lugar del "Espíritu de Dios")[49] y luego las notas numerosas, a menudo superficiales, con las que

48 [Los llamados *Fragmentos de Wolfenbüttel*, publicados por Lessing, son una selección de *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* ("Apología o defensa de quienes veneran racionalmente a Dios"), la principal obra del historiador Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). En ellos, entre otras cosas, se consideraba que la historia de la resurrección de Cristo era un entramado de contradicciones y engaños.]

49 Incluso esta sobria traducción está tomada de Spinoza. [El pasaje corresponde a Génesis 1,2: "La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas", según la edición española dirigida por José Ángel Ubieta, Bilbao/Madrid, Desclée de Brouwer/Alianza, 1994). En la Vulgata Latina se lee: "et spiritus Dei ferebatur super aquas"]

explicaba llanamente las palabras de la Biblia. Todo con la intención de rechazar críticamente las profecías del Antiguo Testamento, fundamentalmente las que hacen referencia a Jesucristo. Schmidt fue declarado un blasfemador de la religión, y fue sobre todo Joachim Lange, un fanático pernicioso, quien azuzó a la iglesia evangélica y al fiscal imperial contra él[50]. No pudo ayudarlo demasiado la protección de la casa condal de Wertheim –donde vivía como preceptor de los príncipes–, ya que la línea real de la casa obedecía puntualmente las órdenes del emperador. Sin embargo, se le permitió amigablemente la huida a Altona después de la confiscación del libro y de su detención (1737). En esa ciudad se ganó probablemente la vida como corrector y seguramente como traductor de los libros más sospechosos del librepensamiento hasta que finalmente fue aceptado en Wolfenbüttel, donde se le permitió morir.

La edición del Spinoza alemán estuvo antecedida en 1741 por el terrible escrito de Tindal *Christentum so alt wie die Welt* [El cristianismo, tan viejo como el mundo][51]. Ya aquí Schmidt se escabu-

50 [Joachim Lange (1670-1744). Profesor de Teología de la Universidad de Halle. El mejor testimonio de su ortodoxia y de su enfrentamiento con Schmidt y Christian Wolff lleva por título *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum et pseudo-philosophiam veterum ac recentiorum, inprimis Stoicam, Spinozanam et Wolfianam* (Halle, 1727).]

51 [Matthew Tindal (1655-1733). En 1730 publicó *Christianity as*

lle astutamente añadiendo la refutación de Foster[52]. Toma la misma precaución con la edición de la *Ética* de Spinoza, solo que en este caso el título -como ya dije- tiene un efecto grotesco y se ilumina la posición que conquistó Spinoza en la república de los sabios cuarenta años después de su redescubrimiento a través de Lessing. Todavía no se podía mencionar su nombre: "La doctrina moral de B. v. S., refutada por el célebre sabio de nuestro tiempo, el señor Christian Wolff"[53]. En 1737 Wolff ya había añadido esta "refutación" a su teología natural, aunque no de modo totalmente sincero, sino con la verdadera intención de debilitar la vieja incriminación de que él (Wolff) negaba el libre albedrío, predicaba el fatalismo y por consiguiente

---

Old as the Creation donde, a pesar de declarar que la religión natural y la revelada eran complementarias, enfatizó el carácter oscuro y muchas veces irracional de la Revelación. Schmidt conocía su obra antes de decidir traducirlo, pues ya en el prefacio de la "Biblia Wertheim" anunciaba que uno de los motivos que lo llevaba a publicar su versión de las Escrituras era refutar los argumentos de Tindal al respecto.]

52 [James Foster (1697-1753). Ministro disidente inglés. Sus principales escritos fueron *The resurrection of Christ proved* (1720), *An essay on fundamentals* (1720) y el que Schmidt eligió para incluir en su traducción de Tindal, *The usefulness, truth, and excellency of the Christian revelation defended against the objections contain'd in a late book, intitled, Christianity as old as the creation* (1731).]

53 [Es el título completo de la obra que publica Johann Lorenz Schmidt en 1744. Su traducción de la *Ética* incluye, por tanto, la "refutación" de Wolff e incluso un prefacio donde elogiaba los esfuerzos de Wolff al respecto.]

impedía al rey-soldado que castigara a sus subordinados por deserción; a causa de la amenaza de la horca fue despedido de la Universidad de Halle[54]. Lorenz Schmidt toca la misma cuerda, ya que en su Prólogo arremete con evidente exageración contra la peligrosidad de Spinoza como fatalista. Solamente bajo estas medidas extremas de seguridad se logró editar la primera traducción alemana de la obra prohibida.

Pero no fue la última vez que un adepto de Spinoza tuvo aversión a escribir su nombre. El mismo Goethe fue tan cuidadoso en 1786 que en sus *Cartas desde Italia* escribía la "S" inicial o dos asteriscos; no sé si tengo derecho a reírme cuando compruebo que Goethe, al incluir estas cartas en su *Viaje a Italia*, peca de olvidadizo: se equivoca y completa la inicial "S" con "Sakontala" en lugar de con "Spinoza"[55].

Los cuatro dispares pensadores que prometieron

---

54 [Wolff fue expulsado de la Universidad de Halle, y de Prusia, en 1723. Su expulsión fue decidida por Federico Guillermo I, rey de Prusia, instigado por la facción pietista de la Universidad, después de que Wolff diera a conocer su escrito "Sobre la filosofía práctica de los chinos", donde negaba que la ética tuviera necesidad de un fundamento revelado y subrayaba las semejanzas entre la moral cristiana y la china. Esta expulsión no hizo sino acrecentar su fama, y a partir de ella la filosofía wolffiana pasó a ser una fuerza poderosa en el escenario universitario alemán. Después de la muerte del emperador (1740), Wolff, triunfante, volvió a Halle.]

55 [Este error de Goethe ya había sido señalado por Bernhard Suphan ("Goethe und Spinoza, 1783-1786", *Festschrift*, 1881, pp. 192 y ss.). Cf. al respecto, Ekbert Faas, "Faust and Sacantalá", *Comparative Literature*, vol. 31, Nº 4, otoño 1979, p. 370, n. 13.]

superar a Kant –con la misma seguridad en la utilización de una terminología metafísica, pero con muy diferente libertad y fuerza– habían aprendido de los poetas rectores de Alemania que era Spinoza quien con diferencia merecía ser llamado el verdadero destructor filosófico de la teología. Ya Fichte se gloriaba de haber mejorado a Spinoza[56]; Schelling tomó de la parte más valiosa de su filosofía natural el pensamiento en el que Spinoza coincide con Bruno[57]; Hegel, el primer conocedor de la historia de la filosofía, dijo en una hora feliz que "ser spinoziano es el comienzo más genuino de todo filosofar"[58]; y Schopenhauer, un continuador de Kant en la crítica de la razón y un caricaturista de los profesores Fichte, Schelling y

---

56 [En su exposición de la *Wissenschaftslehre* de 1804, Fichte afirma (Cuarta lección) que su sistema, a diferencia del de Spinoza, es capaz de pasar de la unidad a la pluralidad y viceversa; más adelante (Octava lección) sostiene que Spinoza "mató a su absoluto o a su Dios" porque lo concibió como un ser sin vida, error que su ciencia no comete. Cf. Fichte, *The Science of Knowing. J. G. Fichte's 1804 Lectures on the* Wissenschaftslehre, translated by W. Wright, New York, State University of New York Press, 2005, pp. 41 y 69.]

57 [Posiblemente se refiera al pasaje de *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1797, 1803) donde Schelling dice que el sistema de Spinoza "fue el primer esbozo audaz de una imaginación creativa que entendió lo finito inmediatamente en lo infinito, puramente como tal, y encontró al primero solo en el segundo" (Cf. Fichte, Jacobi, and Schelling, *Philosophy of German Idealism*, edited by Ernst Behler, New York, The Continuum International Publishing Group, pp. 173-174).]

58 [Cf. Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía*, traducción de W. Roces, México, FCE, 1979, Vol. III, p. 305.]

Hegel severo hasta la injusticia, veía un precursor en Spinoza, aunque cayó lo suficientemente bajo como para lanzar groseros reproches antisemitas contra una personalidad de la talla de Spinoza[59].

Desde ese entonces se ha realizado mucho trabajo minucioso, tanto en Holanda como en Alemania, pero también en Francia e Inglaterra, con el fin de dilucidar las relaciones humanas de Spinoza con sus contemporáneos y las relaciones espirituales con los cartesianos; no contamos con una descripción concluyente de su personalidad, por más recomendable que sea el panorama cultural y biográfico proporcionado por Wilhelm Bolin (en la colección *Héroes espirituales* de Anton Bettelheim)[60]. Bolin ha visto con claridad que Spinoza no era un crítico del conocimiento, que había tomado sus conceptos básicos –extremada-

---

59 [En *El mundo como voluntad y representación*, recordemos, Schopenhauer sostiene que su filosofía "está en relación con la de Spinoza como el Nuevo Testamento con el Antiguo" (Schopenhauer, *The world as will and representation*, Vol. II, Cap. XLIX, translated by E. F. J. Payne, New York, Dover Publications, 1969, p. 644).]

60 [Andreas Wilhelm Bolin (1835-1924). Filósofo de origen finlandés. Su biografía de Spinoza, titulada *Spinoza: ein Kultur und Lebensbild*, fue publicada en Berlín (1894). Bolin también escribió una biografía de Pierre Bayle, *Pierre Bayle: sein Leben und seine Schriften*, Stuttgart (1905) y editó, junto a Friedrich Jodl, las obras completas de Feuerbach, *Ludwig Feuerbach Sämtliche Werke*, 10 vols., Stuttgart, 1903-1911. En cuanto a Anton Bettelheim (1851-1930), editó la colección "Geisteshelden" entre 1890 y 1897.]

mente escolásticos– de Descartes y que, por tanto, su *sistema* nos parece anticuado. Bolin ha descrito su personalidad con lúcido amor y, como discípulo de Feuerbach, ha alabado debidamente la obra de liberación antieclesiástica de Spinoza. Pero no ha percibido el poder inconsciente con el que Spinoza –inmenso, incorruptible y sereno como un niño genial– vio e intuyó, más allá del lenguaje de su tiempo y de su propio lenguaje, las tareas últimas de las ciencias naturales y de la filosofía, y cómo entregó una antorcha a un género de criaturas que lo entendería dos siglos más tarde.

Otra obra nueva y muy celebrada sobre Spinoza no ha pasado del primer volumen biográfico: *Spinoza, sein Leben und seine Lehre* [Spinoza, su vida y su doctrina], de J. Freudenthal (1904)[61]. Este es uno de esos trabajos alejandrinos que caducan en el mismo instante en que un profesor más joven entra en liza

61 [La biografía de Jacob Freudenthal, fue publicada en Stuttgart; puede consultarse en <http://openlibrary.org>. Steven Nadler la considera el último gran intento por reunir toda la vida de Spinoza (exceptuando el del propio Nadler, claro). Cf. S. Nadler, *Spinoza. A life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. xii. El propio Freudenthal ya había reunido las biografías disponibles sobre Spinoza (Lucas, Colerus, Bayle, Kornholt, Monikkhoff) junto con muchos documentos acerca de la vida del filósofo en *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, Leipzig, 1899, obra que también está disponible en <http://www.openlibrary.org>.]

y vuelve a estibar en un nuevo libro la investigación de los últimos años. El escribir historia debería ser siempre un arte, el arte de observar a las personalidades importantes a través del propio temperamento. Las cosas no están demasiado claras con el historicismo, bajo cuyo signo vivimos. Se estudia el pasado por el pasado mismo. Spinoza y Kant (por no hablar de Sócrates y Platón) sabían bien poco de historia de la filosofía. Pero los profesores de filosofía alemanes, que no han legado al mundo el más mínimo pensamiento filosófico propio, estudian y practican con avidez la historia de la filosofía. Incluso se puede llegar a la celebridad con esta ocupación. Kuno Fischer ha colocado la estatua de Spinoza en su larga avenida de héroes filosóficos, reuniendo lo esencial y lo irrelevante con la misma importancia y patetismo[62]. Le siguió Freudenthal, que pudo corregir aquello que Berthold Auerbach,[63] Bolin y Kuno Fischer no habían dibujado

---

62 [Kuno Fischer, *B. Spinoza's Leben und Charakter*, Mannheim, 1868. El libro de Fischer tuvo el mérito, sin embargo, de despertar en 1881 la admiración de Nietzsche por la filosofía de Spinoza. Cf. carta a Franz Overbeck del 30 de julio de 1881, *Selected letters of Friedrich Nietzsche*, edición de Christopher Middleton, Chicago, Chicago University Press, 1969, p. 177).]

63 [Bertold Auerbach (1812-1882) publicó *Spinoza. Ein historischer Roman* en Stuttgart, 1837. Cuatro años más tarde, apareció su traducción de las obras completas: *B. v. Spinoza's sämmtliche Werke, aus dem Lateinischen, mit den Leben Spinoza's*, 5 vols., Stuttgart, 1841. Finalmente, en 1854 publicó *Spinoza. Ein Denker Leben*, edición revisada de la novela histórica de 1837. Esta última obra se encuentra en

con fidelidad en la hebilla del zapato de Spinoza. El tornasolado medio ambiente de Spinoza está excelentemente retratado, tanto el de los judíos españoles como el de las sectas devotas y religiosas de Holanda; pero la visión de Freudenthal no llega a dar cuenta de su héroe. Y no es que no lo admire. Por supuesto que le hace su reverencia, pero inmediatamente después también se inclina ante los opositores de Spinoza. Esto es lo que ha hecho el historicismo con su imparcialidad. Freudenthal no desea juzgar con rigor a los adversarios de Spinoza porque se encuentran más firmemente asentados en su punto de vista que él en el suyo y porque sus palabras ocasionalmente son demasiado rudas. El anatema y la denuncia con los cuales la comunidad judía de Ámsterdam intentó destruir a su único conciudadano realmente grande -siguiendo el modelo de la manía persecutoria de los cristianos- deben aparecérsenos "hoy" bajo una luz más amigable, incluso la mezquina tentativa de soborno de los judíos ricos frente al pobre Spinoza. A éste, con su valentía modélica y pasiva, no se lo cataloga precisamente como cobarde, pero sí se califica su conducta como "temerosa"[64]. ¡Spinoza temeroso! Spinoza, cuya autoría era conocida por todo el mundo, cuyo ateísmo -a pesar de todas las precauciones- era noto-

<http://books.google.com.ar>.]

64 [Cf. Freudenthal, *Spinoza sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, Frommann, 1904, p. 178.]

rio, cuyo discípulo Koerbagh murió miserablemente en la cárcel[65]. Si Spinoza fue temeroso, entonces no existió ningún filósofo intrépido desde Sócrates hasta Kant. Solamente debe atribuirse a la casualidad que no haya sellado con sangre su convicción; en su vida hubo martirio suficiente. Es verdad que el profesor Freudenthal sostiene que Spinoza no fue un santo. "No existen santos sobre la tierra"[66]. Muy cierto. El problema es que Spinoza pertenece a esa escasa especie de humanos cuya obra hace dudar sobre la verdad de este breve dictamen. Pero es más gracioso todavía –terriblemente cómico incluso– cuando lamenta la soltería de Spinoza. El filósofo hubiera ofrecido una mejor definición del amor si… "no conociera solamente de oídas los dolores y alegrías que nacen del amor maternal"[67]. ¡Ah! ¿Pero es que Spinoza definió realmente el amor maternal en el pasaje de su *Ética* que se desacredita con tanta injusticia? ¿Y habría conocido realmente el amor maternal mediante la autoobservación del esposo y del padre?

---

65 [Adriaan Koerbagh (1632-1669). Erudito holandés que perteneció al círculo más estrecho de los amigos de Spinoza y compartió sus convicciones filosóficas. Fue detenido después de haber publicado en 1668 *Een Ligt schynende in duystere plaatsen, om te verligten de voornaamste saaken der Godsgeleerdtheyd en Godsdienst* ("Una luz brillando en sitios oscuros, para aclarar cuestiones de teología y religión"). Sentenciado por blasfemia a diez años de prisión, murió en la cárcel un año después.]

66 [Freudenthal, *Spinoza sein Leben und seine Lehre*, p. 201.]

67 [Idem, p. 187.]

El biógrafo de Spinoza plantea la pregunta de si es posible afirmar la genialidad del filósofo. Es amable y contesta positivamente. Compara a Spinoza con Leibniz; en un momento se lo cataloga como su "igual", aunque más adelante se lo coloque por debajo de Leibniz; de otro modo no puede comprenderse cuando se dice que Spinoza "alcanza en algunas cuestiones a Leibniz, pero en otras es inferior a él"[68]. Leibniz, cuya aplicación, erudición y penetración merecen admiración, pero cuyo carácter aguarda todavía el trabajo de un historiador irreverente, no debería haber sido colocado por el biógrafo de Spinoza por encima o junto a él.

Finalmente una minucia que debería quitarse en las ediciones posteriores del libro. El profesor Freudenthal expresa en dos pasajes semejantes su pesar porque al talentoso Spinoza "no le haya tocado en suerte la bendición de una instrucción académica"[69]. Es triste, pero un inglés o un francés no hubiesen escrito esta presuntuosa sentencia. ¿O es que realmente cree el profesor Freudenthal que Spinoza hubiese rendido más si le hubiese tocado en suerte la bendición de escuchar en Heidelberg, en Berlín o en Breslau a un colega de historia de la filosofía? Spinoza renunció a una bendición aún mayor. El príncipe elector del

68 [Cf. Ibidem, pp. 271 y 314.]
69 [Ibidem, pp. 50 y 315.]

Palatinado le ofreció la cátedra de filosofía en la Universidad de Heidelberg. Spinoza rechazó la posibilidad de convertirse en profesor. El profesor Freudenthal comenta fielmente este hecho y opina, con patética sinceridad, que debió haber sido tentador para Spinoza poder consagrar sus fuerzas al "oficio más brillante de todos"[70]. Es esta una opinión al uso. Es verdad que la actividad académica es un bello oficio. ¡Pero el superlativo! ¿No es acaso un oficio mucho más brillante escribir las obras de Spinoza sin cátedra y sin título alguno?

Poco tiempo después de la biografía de Freudenthal se publicó (1908) un pequeño escrito sobre Spinoza más digno de leerse, cuyo origen se remonta a ocho lecciones magistrales en la Universidad de Berna y cuya autora es Anna Tumarkin[71]. Esta historiadora de la filosofía no se da por satisfecha con el trabajo pesado; conoce la exigencia de Dilthey de comprender los pensamientos de poetas y filósofos a partir de su misma esencia y vivencias; sabe que en el caso de Spinoza un sentimiento demasiado poderoso domina sobre su frío entendimiento y que, por

70 [Ibidem, p. 255.]

71 [Anna Tumarkin (1875-1951). Nació en Rusia como Anna-Ester Pawlowna Tumarkina. Estudió y fue profesora de la Universidad de Berna, donde murió. Su *Spinoza. Acht Vorlesungen gehalten an der Universität Bern*, se publicó en Leipzig. En 1896 había dado a conocer un estudio titulado *Herder und Kant*.]

tanto, su fervorosa mística se encuentra por encima de su racionalismo mecanicista tomado de Descartes. Tampoco desconoce que su personalidad única no puede construirse mediante la sumatoria de influjos extraños, aunque no se los pueda negar. Es admirable en Anna Tumarkin la ardua exposición de la metafísica spinoziana, de la alegría de someterse a la necesidad inexorable (en contraposición al aniquilador "sentimiento de dependencia" en el difundidísimo cuadro de Sascha Schneider)[72]; también es admirable cómo recalca la sentencia que ya había fascinado a Goethe: "quien ama a Dios rectamente no debe exigir ser correspondido por Dios"[73]. Y la observación de que Dios es en Spinoza tan impersonal -sin voluntad y sin entendimiento- como el individuo. Y el hecho de que nunca existió una osadía tan sublime como la de Spinoza al querer atravesar con su panteísmo los límites del Yo. Pero Anna Tumarkin no hace justicia

72 [Sascha Schneider, o Rudolf Carl Alexander Schneider (1870-1927). Pintor y escultor alemán. El cuadro que recuerda Mauthner, titulado *Das Gefühl der Abhängigkeit*, "Sentimiento de dependencia", está fechado en 1920.]

73 Goethe habla aquí (*Dichtung und Wahrheit* [Poesía y verdad] III, 14) del "desinterés infinito" que brilla en cada frase de Spinoza y que lo cautivó especialmente. Aquella pregunta insolente de Filina ("Si te amo, ¿qué puede importarte a ti?") es algo que surge desde el corazón mismo. La filología goethiana escribió mucho más líneas sobre el error que comete Goethe al citarse a sí mismo que sobre el hecho de que las palabras aparentemente cínicas (pero en realidad sabias) de la pecadora están vinculadas con la mística abismal de Spinoza.

a la proeza cultural con la que Spinoza demuestra irrefutablemente en su *Tratado* que el Dios de todas las religiones positivas es un producto de la fantasía humana.

II

Anna Tumarkin no reconoció que precisamente en su implacable crítica contra toda teología radica el hecho de que Spinoza se haya quedado tan aislado entre sus contemporáneos como ningún otro pensador anterior o posterior a él. Es verdad que esta autora no pasa por alto su soledad, pero Anna Tumarkin es lo suficientemente profesoral y oficiosa como para decir que Leibniz fue el contemporáneo que mejor comprendió a Spinoza. Considero una obra meritoria la destrucción de esta leyenda acerca de las relaciones entre Leibniz y Spinoza. Con frecuencia resulta útil destapar alguna de esas mentiras instaladas en el mundo erudito.

La soledad de Spinoza no se revela tanto en el hecho de que sus adversarios –los escolásticos ortodoxos así como los cartesianos supuestamente "modernos" comprometidos por la sinceridad de Spinoza– lo denostaran, sino más bien en que sus pocos adeptos renegaban de él cuando así les convenía o bien no lo entendían en absoluto. El primer biógrafo de Spinoza, el malicioso médico Jean Lucas, no se

atrevió a nombrarse a sí mismo porque era necesario ocultarse al escribir sobre Spinoza como si se estuviese cometiendo un crimen[74]. Un amigo de Spinoza, el médico y director teatral Johannes Bouwmeester, que fue elegido para traducir un libro tan hereje como la robinsonada aconfesional del árabe Abentofail (del siglo XII), le planteaba al filósofo por carta las preguntas más tontas[75]. Y Tschirnhaus, también amigo, copiaba al malentendido filósofo (1687), pero sin nombrarlo, ya que no deseaba ser tildado de spinozista[76].

---

74 [La biografía del médico calvinista Jean-Maximilien Lucas (ca. 1646-1697) apareció en 1719, en dos versiones (*La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinosa* y *La vie de Spinoza*) y, como señala Mauthner, sin nombre de autor. Atilano Domínguez la incluyó en su *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 143-172.]

75 [Johannes Bouwmeester (1630-1680). Estudió en Leiden donde defendió una tesis de medicina. Según Meinsma (K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, Paris, Vrin, 1983, p. 197) también practicó experiencias química y alquímicas. Publicó en Amsterdam (1672) una traducción del latín al holandés de la novela *El filósofo autodidacta* de Abentofail. En 1677, fue nombrado director del Teatro Municipal de Amsterdam. Las cartas de Spinoza a Bouwmeester llevan los números 28 y 37 (pp. 222-224 y 255-257 de Spinoza, *Correspondencia*, edición de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988).]

76 [Ehrefried Walther von Tschirnhaus (1651-1708). Noble alemán que estudió leyes en Leiden, donde pudo tener un primer contacto con la filosofía de Spinoza. Allí conoció al médico Georg Hermann Schuller (1651-1679), quien unos años después lo puso en contacto con Spinoza y su círculo. Pronto obtuvo una copia de la *Ética* (o de parte de ella). Leibniz tendrá por medio de él un primer conocimiento de la obra (cf. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, p. 201, n. 18). La relación epistolar entre Spinoza y Tschirnhaus fue cordial y el interés de este último por las ideas del filósofo parece genuino. El no-

Este sospechoso Tschirnhaus, y quizás el aún más sospechoso Schuller[77], último médico de Spinoza, fueron quienes mediaron en el conocimiento personal entre el Leibniz treintañero, a la sazón desconocido pero ya muy consciente de su valía, y el autor de la *Ética*. El encuentro tuvo lugar en noviembre de 1676, en La Haya, en el taller del pensador y pulidor de cristales, tan solo cuatro meses antes de la muerte de Spinoza. La inoportuna visita hizo su entrada como un conquistador espiritual, el amable anfitrión era un moribundo.

Hemos sido minuciosamente informados de este encuentro desde que Ludwig Stein reuniera acertadamente todos los detalles (lamentablemente demasiado ditirámbicos para el ya celebrado Leibniz) en un estudio especial[78]. Y Theodor Gomperz –a quien no negaré el carácter de fino conocedor y expositor de la filosofía griega–, en una composición propia,

---

ble, sin embargo, como recuerda Mauthner, a pesar de haber volcado literalmente numerosos pasajes de la *Ética* en dos obras publicadas en 1687, tituladas *Medicina mentis* y *Medicina corporis*, negará que esas ideas lo hayan influido e incluso negará haber conocido personalmente a su autor. Véase al respecto K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, p. 498, y S. Nadler, *Spinoza. A life*, p. 329.]

77 [Ver nota anterior.]

78 [Ludwig Stein (1859-1930). Filósofo, sociólogo y publicista húngaro nacionalizado suizo. En 1890 publicó *Leibniz und Spinoza: ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Philosophie.* Su vasta obra (más de treinta y cinco libros) incluye estudios sobre Sócrates y Nietzsche.]

transformó el encuentro de estos dos "iguales" en una descripción "poética" (1888), que desde su aparición ha sido imitada y tomada muy en serio por ciertos profesionales de la filosofía, incluso por Freudenthal[79]. Es como si un pintor de la corte hubiese pintado la condescendencia de una cabeza coronada frente a un pobre diablo que investiga la verdad. Leibniz sigue teniendo hoy –al igual que en su tiempo– una prensa favorable y erudita porque fue fundador y director de academias, y era bien recibido como diplomático e historiador elegante en muchas cortes. Es bastante cierto que Gomperz aduló al presidente de la primera academia alemana sin el más mínimo ánimo de mentira, al igual que Georg Ebers no deseaba mentir al embellecer indebidamente la imagen de un emperador romano corrompida desde hacía tiempo[80]. Pero si ya nos resulta difícil soportar un maquillaje de

79 [Theodor Gomperz, "Leibniz und Spinoza; ein Vorwurf für Historienmaler", en *Die Nation*, Wochenschrift für Politik, Volkswirtschaft und Literatur, 1888, Nº 43, pp. 607-608. Gomperz (1832-1912), fue un destacado especialista en filosofía antigua; su estudio *Griechische Denker: Geschichte der antiken Philosophie* (3 vols., Leipzig, 1893 y 1902) es un clásico en este sentido.]

80 [Georg Moritz Ebers (1837-1898). Egiptólogo y novelista alemán cuyo fama académica se debe principalmente al descubrimiento y traducción en 1875 de un papiro de alrededor del 1550 a. C. que trataba temas de medicina y que, en su honor, fue denominado "el papiro Ebers". Fue profesor en Jena y Leipzig. Publicó varias novelas históricas; entre ellas, en 1881, la que recuerda Mauthner, *Der Kaiser*, situada en Egipto durante el imperio de Adriano.]

este tipo en las supuestas novelas históricas, en una exposición histórica, y más aún en una exposición de la historia del pensamiento, nos resulta totalmente insoportable.

En realidad Leibniz se acercó como un espía al profundo pensador solitario, quien, tuberculoso, aguardaba su muerte cercana con decisión, serenidad y jovialidad. Leibniz sabía desde hacía tiempo que Spinoza era el autor del tratado anticlerical. En París obtuvo informaciones confusas sobre la existencia de la aún inédita obra central, la *Ética*, que Spinoza había leído en voz alta únicamente a sus amigos más íntimos. Leibniz se esforzó en conseguir una copia; Spinoza, que no confiaba en el mundano caballero, no dio su beneplácito[81]. El afán de apropiación de Leibniz -tanto si se lo explica desde una honrosa voluntad por saber como si se lo hace desde móviles menos honrosos- era más grande que su orgullo. En un viaje en el que atravesaba Holanda para llegar a Alemania, el consejero áulico se resolvió a visitar a ese pulidor de cristales anémico y moribundo sobre el que recaía la sospecha de haber escrito un sistema filosófico sin precedentes e inédito. Si el encuentro entre los dos "iguales" hubiese transcurrido realmente como quieren los historiadores de la filosofía desde

81 [Cf. carta a Schuller, del 18 de noviembre de 1675; Spinoza, *Correspondencia*, p. 386.]

el precedente de Gomperz, entonces es inexplicable que el emborronador de Leibniz no haya dirigido una sola carta más a Spinoza después del encuentro y que en las cartas a un amigo común ni siquiera saludara al "muy célebre naturalista y profundo filósofo" (así lo llamó Leibniz pocos años antes con el objetivo de insinuarse). Es probable que Spinoza, consciente de su valor, mantuviera la distancia adecuada y así sucedió que más tarde Leibniz lo acusara de ser vanidoso[82]. ¡Spinoza vanidoso! Si no estuviera documentado sería difícil creer que el filósofo más encumbrado de la época se expresase de este modo sobre el pensador más desinteresado de todos los tiempos.

La falsedad de Leibniz con Spinoza no puede ser desmentida por sus adeptos oficiales y puede acreditarse con sus cartas y escritos. Ya antes había dicho que el *Tratado* era un libro intolerablemente insolente y aterrador, pero poco tiempo después le aseguraba al autor su solícita devoción[83]. Una vez muerto Spinoza,

82 [En los *Philosophische Schriften* no hemos encontrado ningún texto en el que Leibniz califique a Spinoza de "vanidoso". En *Die Lebensgeschichte Spinoza's* de Freudenthal (p. 220, n. 51), sin embargo, se incluye un pasaje (publicado en *Otium Hannoveranum*, ed. Feller, Leipzig, 1718, p. 178), donde Leibniz afirma que Spinoza, como Giulio Cesare Vanini, escribía en pos de la gloria o la inmortalidad de su nombre.]

83 [Leibniz, efectivamente, felicita a Thomasius (carta del 23 de diciembre de 1670, *Die Philosophische Schriften von Wilhelm Gottfried von Leibniz*, ed. G. I. Gerhardt, I, 34. Véase también I, 39) "por haber dado a esa intolerablemente obra sobre la libertad de los filósofos el trato que

Leibniz desea borrar el recuerdo de la inoportuna visita, se aparta del desprestigiado ateo como del cadáver de un apestado y afirma que habló solamente en una ocasión con él y que le escribió una única carta, lo cual es falso[84]. Cuanto más célebre se vuelve Leibniz y cuanto más descaradamente se aprovecha de las ideas fundamentales de Spinoza –la unidad entre la espiritualidad y la corporeidad–, siempre que no perjudiquen a los dogmas eclesiásticos, tanto más crece su rechazo hacia el hombre al que tanto debe. Debido a que es innegable su propio contacto con Spinoza, se ayuda con sucias locuciones diplomáticas: Spinoza tuvo muchas bellas ideas que se corresponden con las suyas; el sistema spinoziano sería verdadero si no existiese el leibniziano[85]. Lo más propicio que se podría alegar para disculpar a Leibniz es que debía (o sentía que debía) protegerse, como ambicioso estadista que era, de pasar por ser amigo del célebre librepensador, del judío que fue expulsado de la sinagoga por sus descomunales opiniones.

---

se merece" y, en carta a Arnauld de octubre de 1671, se refiere al "autor del horrible libro reciente sobre la libertad de filosofar" (*Ibid.*, I, 70). En carta a Spinoza del 5 de octubre de 1671, en cambio, le dirige encedidos elogios (Cf. Spinoza, *Correspondencia*, pp. 294-296).]

84 [También estos datos parecen tomados de Freudenthal (*Die Lebensgeschichte Spinoza's*, p. 206, n. 29 y p. 220, n. 51).]

85 [Cf. Leibniz, *Philosophische Schriften*, VIII, p. 536 y III, p. 575, respectivamente.]

No deseo ser injusto con Leibniz, un hombre que si bien obró a modo de retardador en la liberación espiritual (como mediador y amigo de todo el mundo), fue sin embargo el emulador más sagaz de Locke en el terreno de la psicología y como matemático, aunque en algún momento se descubriese con certeza su dependencia de Newton, ha legado una obra maestra con su método novedoso y útil del cálculo diferencial. Debido a lo anterior –a que su fama es excesiva, pero no injustificada–, y a que la cuestión seguirá siendo un enigma insoluble, no quiero echar sobre él la sospecha de que haya intentado atribuirse malintencionadamente la obra principal de Spinoza; probablemente deseaba asegurarse el honor de editar personalmente el libro y llenarlo de notas atenuantes. Lo único cierto es que el deplorable médico Schuller propuso –y los amigos de Spinoza lo pensaron seriamente– vender el manuscrito de la *Ética* a Leibniz por el precio de ciento cincuenta florines[86]. Quizá para pagar las últimas deudas: los costos del entierro, las facturas del notario y del barbero. De este modo desprolijo e indigno se procedía en la cámara mortuoria del óptico Baruch o Benedicto de Spinoza.

86 [Cf. A. Domínguez (comp.), *Biografías de Spinoza*, pp. 201-202 y Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, p. 202, n. 24. La carta de Schuller a Leibniz es del 26 de febrero de 1677.]

III

Recién desde Lessing ha crecido el aprecio por Spinoza. Antes se hablaba de él como de un "perro muerto". Durante cien años casi nadie se atrevía a pronunciar el nombre de Spinoza si no era para maldecirlo.

Sus libros estaban literalmente desaparecidos. Resultaba bastante difícil hallar un ejemplar de la *Ética* de *Maledictus* Spinoza.

Después de Lessing fueron Herder y Goethe quienes vieron en Spinoza a su liberador espiritual, y bien puede afirmarse que nuestra cosmovisión germánica, tal y como se desarrolló desde Schelling, Hegel y Schopenhauer, es spinoziana o pretende serlo. Pero también la poesía, que es cosmovisión en forma sensible y que no ha cesado en Alemania de ser spinoziana desde la juventud de Goethe. Anteriormente existía en la lírica una naturaleza antropomórfica y humanizada, una naturaleza con gesto humano; ahora es el alma humana que pretende sentir y hablar naturalmente. En el drama del pasado existía la coerción de la moral o del destino; hoy día ya no nos espanta que la férrea necesidad del carácter quiebre las bellas líneas de la acción y de la moral. Y es aquí donde Spinoza supera a todos los pensadores anteriores y posteriores a él, en que experimentó y expresó la necesidad como nunca nadie lo hizo, la serena o risueña necesidad

de todo suceso sin excepción alguna. A Spinoza no le horrorizó este desdén de la marcha del mundo, esta jovialidad objetiva de las leyes universales, sino que lo condujo a la exigencia de una jovialidad subjetiva del pensamiento. Entre todos los hombres que legaron su pensamiento a la posteridad, Spinoza fue quien tuvo el conocimiento del mundo más claro y profundo a un mismo tiempo. Pero enseñó un método de conocimiento malo, en realidad equivocado: el método matemático, que es aplicable únicamente a la matemática. Pues las cifras no son palabras y los símbolos algebraicos no son conceptos lingüísticos universales.

Desearía recomendar una nueva forma de enfrentarse a Spinoza. Déjense simplemente de lado todas las demostraciones, incluso las definiciones y proposiciones, que solamente están destinadas a llenar los huecos del sistema. En lugar de eso, ordénense las observaciones y comentarios, los prólogos y apéndices, agréguense las cuestiones necesarias de sus grandes tratados y espléndidas cartas, y por fin el mundo podrá leer al incomparable filósofo. Pues el problema con Spinoza es que cuando se deja ir encuentra a su disposición el lenguaje más extraordinario, pero cuando actúa bajo el guión de su propio método, esto es, cuando pretende crear conocimiento por medio de la lógica matemática, cae incluso más bajo que los escolásticos. Éstos, por lo que se dice, tenían al menos en común su

jerga convencional y podían comprenderse. Spinoza clava su poderosa cosmovisión personal en la cruz de un lenguaje personal y sin embargo convencional, y se vuelve precisamente incomprensible al espíritu actual del lenguaje cuando cree ser tan prístino como un matemático.

Spinoza superó a la escolástica en la medida en que no reconoce a las autoridades. Es el primero en hacer una crítica rigurosa de la Biblia, el primero en atisbar la historia comparada de las religiones y prestar atención a la India, el primero en descartar tanto a Platón como a Aristóteles. Pero lamentablemente desconoce la duda de Descartes. Si Spinoza hubiese sido escéptico –como deben serlo los judíos de modo innato– sus libros serían la cima del pensamiento humano. Ahora bien, también él estuvo sometido a la maldición del espíritu humano y creyó en el conocimiento a través de los conceptos. Sus libros se volvieron dogmáticos porque creyó en el conocimiento, porque no se preguntó en cada ocasión por el origen del mismo. Para Spinoza la posibilidad del conocimiento es algo que existe en la eterna naturaleza humana desde toda la eternidad. Su cosmovisión consiste en el pannaturalismo más elevado y libre, que es muy superior al materialismo limitado que se deriva de él. El materialismo no es capaz de explicar el pensamiento; Spinoza ni siquiera lo intenta. Pero el materialismo intuye al menos sus propias limitaciones,

mientras que Spinoza permanece desprevenido ante las contradicciones de su teoría del conocimiento.

¿Quién es, pues, su ser cognoscente? Spinoza equipara a Dios y la Naturaleza, y ve en el hombre particular un fenómeno pasajero de Dios (o la Naturaleza). Su Dios no posee cerebro ni lenguaje, ni tampoco entendimiento; y su hombre es un fenómeno de Dios (o la Naturaleza). ¿Quién es capaz entonces de conocer algo?

¿Y qué puede conocerse? Dios (o la Naturaleza) es infinito, eterno e incognoscible, y fuera de Dios (o la Naturaleza) no existe nada que pueda conocerse.

Por tanto, si Spinoza acierta con su teoría del conocimiento, entonces el hombre, Spinoza mismo, no posee un órgano del pensamiento para comprender y probar esta cosmovisión verdadera; pero si Spinoza o algún hombre poseyesen la posibilidad del conocimiento, entonces la teoría de Spinoza tiene que ser falsa. Este triste dilema me parece irrevocable.

Spinoza busca con porfía no sólo la transmisión de su doctrina mediante conceptos, sino que intenta demostrarla por el método geométrico. Y a pesar de todo fue el pensador más profundo y más firme en sus convicciones.

Ante una aparición tan poderosa resulta difícil preguntar por la credibilidad antes de invocar su testimonio. Es como si el supervisor de un juicio le preguntase el nombre a su propio padre. Y en el caso de

Spinoza resulta difícil nombrar el atributo que garantizara su credibilidad. Incorruptibilidad, honestidad, valentía, amor a la verdad: todas estas bellas palabras y nombres de virtudes estallan como pompas de jabón cuando se intenta pensar con ellas hasta sus últimas consecuencias a un filósofo que, con sangre fría y descartando el concepto de "malo", clasifica como fenómeno natural un matricidio como el perpetrado por Nerón, del mismo modo que no se condena éticamente a una hoja de árbol con forma irregular. Creo que no sería exagerado decir que el entendimiento de Spinoza nunca se vio nublado por el triple designio de la humanidad más ramplona: el amor, el hambre y la vanidad. Lo único que atraviesa su vida como la sombra de una leyenda es la inclinación por aquella Clara Maria[87]. Ascético como un verdadero oriental, se gana su pan con un trabajo manual que representa al mismo tiempo un ejercicio científico para él. Y su vanidad es tan escasa que lleva con desprecio el hecho de ser despreciado, e incluso se podría decir de él con

87 [Clara Maria Van den Enden. Hija mayor de Franciscus Van den Enden (1602-1674), maestro de latín y figura clave en el desarrollo intelectual de Spinoza. El amor del filósofo por ella es un dato que se ha consolidado en las biografías; Steven Nadler considera sin embargo que la historia es apócrifa, sobre todo porque cuando Spinoza empezó a estudiar latín con Van den Enden (en 1654, posiblemente), tenía veintidós años y Clara Maria diez u once. Se casó en 1671 con Dirk Kerckrinck, otro alumno de latín de su padre (cf. S. Nadler, *Spinoza. A Life*, pp. 108-109).]

más justicia que de Malebranche, su contemporáneo más joven, que buscó la verdad a pesar de todo descrédito y todo prestigio (*per infamiam et bonam famam*)[88]. Como prueba de su falta de ambición, de su nobleza ética (esto se podría predicar banalmente de casi cualquier otra persona exceptuando a Spinoza), solamente bastaría con recordar cómo Spinoza, en medio de las persecuciones, rechazó convertirse en profesor de una universidad alemana y obtener así un objetivo y un puesto seguro. Como ya dijimos anteriormente, el príncipe del palatinado, hermano de Elizabeth (la princesa de Descartes), pretendía nombrarlo profesor ordinario de filosofía en la Universidad de Heidelberg. Spinoza debía convertirse, como sucede a veces en el mundo, en el antecesor de Kuno Fischer, su biógrafo. A Spinoza se le prometió una libertad irrestricta en la cátedra, sin dejar de aclarar con discreción que "no abusaría de ella para trastornar las instituciones religiosas oficiales contraviniendo la confianza depositada en él por el príncipe elector"[89].

La respuesta de Spinoza es sencilla. En primer lugar rechaza la propuesta porque no cree que pueda continuar pensando si tiene que instruir a los jóvenes. Pero también porque ningún príncipe puede darle la

88 ["En calumnia y en buena fama" (2 Cor. 6,8).]

89 [Recibe la propuesta y sus condiciones por medio de Johan Ludwig Fabritius (1632-1697), profesor de Heidelberg. Cf. carta 47, del 16 de febrero de 1673; Spinoza, *Correspondencia*, pp. 299-300.]

certeza de que jamás cargará sobre sus espaldas con la sospecha de destruir la religión. Las disputas religiosas no se originan en el mero fervor religioso, sino en una diversidad de pasiones ordinarias[90].

Esta sagrada falta de ambición, este "infinito desinterés", glorifican por doquier la humilde vida de Spinoza. Al igual que Lessing, Spinoza se enemista regularmente con los dos partidos entre los que se veía obligado a elegir; solo que Lessing paga la grandeza de su carácter con amargura, mientras que Spinoza la corona con la jovialidad. Podría decirse que Spinoza, como judío, se encontraba en la venturosa situación de no tener que preocuparse de los frailes cristianos y de su pira. Justamente en el año 1663, cuando Descartes es incluido en el índice de libros prohibidos por el Papa, Spinoza publica su primer libro sobre Descartes[91]. Podría decirse: ¿qué le importaba esto al judío Spinoza? Es probable que la doctrina de Descartes no fuera aceptable para la Iglesia solamente porque el concepto de la unidad de la sustancia contradecía el mito de la transustanciación. Los dioses tenían celos unos de otros; al judío aconfesional lo traía sin cuidado. Podría expresarse así, y olvidar intencionadamente que también el judío Spinoza no estaba en

90 [La respuesta de Spinoza es del 30 de marzo de 1673; cf. *Correspondencia*, carta 48, pp. 300-302.]

91 [*Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae, Pars I et II, More geometrico demonstratae.*]

última instancia a salvo de la jauría de los cristianos reformados y que únicamente su temprana muerte lo salvó de un final cruel en la mazmorra.

Por supuesto que fue ventajoso para Spinoza el hecho de que, justamente al abandonar la Iglesia, se retirara del judaísmo impotente y no del cristianismo armado de antorchas. En sus años maduros también le otorgó mayor libertad interior el no tener que abandonar lentamente las leyendas; el joven formado para ser rabino no había hallado ningún dogma verdadero en el Antiguo Testamento y no había conocido las representaciones del cristianismo escolástico en una edad lo suficientemente tierna como para que se convirtiesen en algo trascendente durante el resto de su vida. Toda una serie de ídolos conceptuales del medioevo no lograron echar a perder su entendimiento, como sí sucedió con un Descartes. Indudablemente fue bueno para él que sus enemigos más cercanos no fuesen los dominicos con sus piras, sino unos pobres rabinos que lo escupían. Toda la distancia entre la furia creyente cristiana y judía radicaba en que la primera podía quemar y la segunda solamente escupir. Es seguro que un Spinoza cristiano hubiera sido despedazado en el mismo momento en que los censores de la fe obtuviesen sus respuestas cargadas de ironía socrática; se cuenta que así lo hizo con el rabino Morteira: "Spinoza aprendió hebreo en sus clases, ahora el rabino

puede aprender con Spinoza el arte de maldecir”[92]. Una prueba de la impotencia de sus opositores es que los judíos –actualmente tan orgullosos de Spinoza– intentaran silenciarlo mediante el más sucio de los sobornos, esto es, mediante el ofrecimiento de un sueldo anual de mil florines.

Pero el 27 de julio de 1656 la sinagoga de Ámsterdam pronuncia el gran anatema sobre Spinoza. Entiéndase bien: con los precedentes del atentado contra su alma mediante el soborno y posiblemente un atentado contra su vida. La obra de teatro de Gutzkow nos transmite la impresión de una impotente y sanguinaria maldición judía de esta especie[93]. Ahora también conocemos el tenor literal de este *Cherem*, en donde se dice (no sin cierta poesía de la bestialidad):

---

92 [Saúl Levi Morteira (1596?-1660), rabino de la comunidad portuguesa de Ámsterdam y maestro de Spinoza. El episodio se encuentra en la biografía de Jean-Maximilien Lucas, cuyas palabras son “en revanche de la peine qu’il [Morteira] avait prise de lui apprendre la langue hébraïque, il [Spinoza] volulait bien lui enseigner la manière d’excommunier” (*La vie de Spinoza*, § 7. Cf. A. Domínguez (comp.), *Biografías de Spinoza*, ed. cit., p. 152). El verbo que utiliza Mauthner es “*Verfluchen*” que puede traducirse por “maldecir” tanto en el sentido usual como en el sentido religioso del término (“anatemizar”).]

93 [Karl Ferdinand Gutzkow (1811-1878). Escritor alemán. Estudió en Berlín con Hegel y Schleiermacher. En 1835 publicó su primera novela, *Wally die Zweiflerin*, que causó cierto revuelo por su heterodoxia religiosa. La obra de teatro a la que se refiere Mauthner es *Uriel Acosta* (1846); Spinoza aparece nombrado en ella hacia el final del Quinto Acto (cf. Karl Gutzkow, *Uriel Acosta: Trauerspiel in fünf Aufzugen*, New York, Henry Holt and Co., p. 91, v. 1785; en <http://www.openlibrary.org>).]

"Por la decisión de los ángeles, y el juicio de los santos, excomulgamos, expulsamos, execramos y maldecimos a Baruch de Spinoza, con la aprobación del Santo Dios y de toda esta Santa comunidad, ante los Santos Libros de la Ley con sus 613 prescripciones, con la excomunión con que Josué excomulgó a Jericó, con la maldición con que Eliseo maldijo a sus hijos y con todas las execraciones escritas en la Ley. ¡Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito sea cuando se acuesta y maldito sea cuando se levanta; maldito sea cuando sale y maldito sea cuando regresa! Que el Señor no lo perdone jamás"[94].

Hoy presentimos que Spinoza pudo haber despreciado con toda tranquilidad esta escupida simbólica. Pero no se quedó solamente en palabras. El *Cherem* se cierra con una proscripción total de la víctima. Deben quitársele los medios de vida. Nadie debe demorarse "a menos de cuatro varas de distancia" de su persona. También se prohíben sus escritos y los rabinos no se avergüenzan –como si fuesen dominicos– de enfilar el brazo mundano contra él. Poco tiempo antes, cuando el muchacho de ocho

94 Parece ser que en el anatema sobre Spinoza no se utilizó el simbolismo más cruel de una maldición judía: el apagar velas negras con sangre fresca sobre un plato. Posiblemente porque la falta de Spinoza, desde un punto de vista jurídico, no podía clasificarse dentro del ultraje a Dios, sino solamente como desobediencia. [El texto completo de la excomunión puede leerse en S. Nadler, *Spinoza. A life*, p. 120.]

años despertaba la admiración de sus maestros en la escuela de rabinos, un *Cherem* similar llevaba al apasionado y talentoso Uriel da Costa a poner fin a su vida ensuciada por los espumarajos de los rabinos mediante un pistoletazo[95].

Esto es lo que Spinoza tiene que agradecer al judaísmo. Ciertamente, el sacerdocio judaico no tenía por dónde agarrarlo; daba igual que las fauces vomitaran palabras o espuma. Tenemos que imaginarlo como un santo que atraviesa la vida despreciando al mundo. Acaso en la muerte conservara el mismo gesto, lo que dio ocasión a que un honrado opositor colocase la siguiente inscripción bajo el grabado de la portada de la biografía de Spinoza: "El maestro del primer edificio doctrinal entre los ateístas más selectos, el príncipe de los ateos contemporáneos, concluyó su malhadada vida con la expresión de la condenación en el rostro (*characterem reprobationis in vultu gerens*)"[96].

---

95 [Uriel da Costa se suicidó en 1640. Sobre las persecuciones de las cuales fue objeto y que finalmente motivaron su decisión, puede verse Pierre Bayle, "Acosta", *Diccionario histórico y crítico. Selección*, edición de F. Bahr, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010, pp. 39-51. Al morir, da Costa dejó un manuscrito del cual Gabriel Albiac ha hecho una edición crítica bilingüe: Uriel da Costa, *Ejemplo de una vida humana*, Madrid, Hiperión, 1985.]

96 En nuestra edición se ha incluido una reproducción de esta imagen, que se remonta al retrato que los amigos de Spinoza entregaron al imprimirse las *Opera postuma*. [Las palabras citadas aparecen al pie del retrato del filósofo en la traducción al alemán de la biografía de Colerus, traducción publicada en 1723.]

Ya Hegel había señalado el sentido ambiguo del término (pero seguramente siguiendo a Goethe –al hacerlo reproduce una falla de la memoria–, que había traducido *Verwerfung* [condenación] y *Verworfenheit* [reprobación]), al igual que el término *réprobation* en el francés actual, que puede significar tanto la condenación pasiva como la activa[97]. El profundo gesto de condenación y perdición con el que Spinoza se interna en la soledad para escribir –no solamente para los judíos, sino también para el mundo– un alegato, que más tarde, en una época más crítica con la política, se convierte en el gran *Tratado teológico-político*, ese gesto tuvo que ser interpretado por los sacerdotes como signo de reprobación y condenación.

Este libro revolucionario solamente nos interesa aquí en la medida en que demuestra claramente el sosegado heroísmo y el jovial apresto a la muerte de Spinoza. Solamente Lessing, cien años más tarde, pero en una época en que no resultaba tan fácil quemar y asesinar, luchó de un modo igualmente libre contra la ortodoxia y los tibios. Los ortodoxos y los tibios, en apariencia enemigos acérrimos, estaban de acuerdo en lo esencial: en la Biblia no puede haber nada falso. Que los ortodoxos extraigan la conclusión de que toda palabra bíblica contiene una verdad literal o

97 [Goethe recuerda la inscripción al comienzo del Libro XVI de *Dichtung und Wahrheit*; Hegel la comenta en su exposición de la filosofía de Spinoza de las *Lecciones de historia de la filosofía*.]

que los tibios solamente crean que toda palabra bíblica infundada debe interpretarse en sentido figurado o de alguna otra manera, es algo que resulta indiferente. La crítica bíblica seria solamente se convirtió en real cuando se admitió la posibilidad de que la Biblia contuviera cosas falsas o disparatadas, como cualquier palabra humana. Y esto es algo que expresó Spinoza. Sin él no son pensables Voltaire ni Lessing, ni tampoco Strauss[98].

Anzengruber es quien, cien años después de Lessing, repite de modo sencillo y divertido este claro dictamen (*Der G'wissenswurm* I, 8)[99]. El campesino mojigato cita un versículo de la Biblia. "¿Es posible que el libro contenga disparates?", pregunta el atormentado Grillhofer. "¿Y por qué no?", es la contrarréplica de Dusterer, en la que parece estar resumida todo el tratado teológico-político. Que sea el campesino devoto quien formula esta pregunta aniquiladora es un rasgo genial de puro estilo lessinguiano. Y puedo

98 [David Friedrich Strauss (1808-1874). Filósofo y teólogo alemán. Profundizó la investigación histórica de la Biblia iniciada en Alemania por Hermann Samuel Reimarus. Su obra más importante en este sentido fue *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (Tübingen, 1835-1836), donde negaba valor histórico a los evangelios sinópticos y explicaba los milagros relatados allí como productos del uso interesado que la iglesia cristiana primitiva había hecho del mesianismo judío.]

99 [Ludwig Anzengruber (1839-1889). Dramaturgo, actor, poeta y novelista austríaco. La comedia recordada por Mauthner, *Der G'wissenswurm* ("El gusano de la conciencia"), se estrenó en Viena en 1874. Puede bajarse desde <http://www.gutenberg.org/ebooks>.]

apuntar de buena fuente que Anzengruber sabía bien hasta qué punto se le había "pegado" el panteísmo de Spinoza y el ansia de verdad de Lessing; el *Tratado teológico-político* lo adquirió mucho después durante un viaje veraniego, en una librería de una estación de tren, en la traducción barata de la Biblioteca Reclam. Y se llevó una poderosa impresión.

Estos tres nombres pueden servir como ejemplo de cómo en el último tercio del siglo XIX podía recibirse con aplausos un éxito que cien años antes le costó al mismísimo Lessing la prohibición por parte de un príncipe de componer escritos teológicos y doscientos años antes puso en peligro la vida del autor del *Tratado teológico-político*[100]. La irritación en su contra era tan grande que no pudo imprimir su obra principal mientras vivía. E incluso en el año 1675, cuando Spinoza buscaba en vano un editor para su *Ética* en la Ámsterdam liberal, todo era tan poco prometedor que sus mismos admiradores querían moverlo a una especie de retractación. Fue alguien a quien Spinoza llamaba su amigo, Oldenburg, quien le escribió sobre el escándalo que estaba causando la equiparación de

100 [Lessing recibe la prohibición de escribir o dar a conocer escritos teológicos por parte de la Corte de Brunswick en julio de 1778; unos meses antes había publicado el más audaz de los fragmentos de Reimarus, titulado *Acerca de los objetivos de Jesús y sus discípulos*, donde se exponía a pleno la teoría del carácter fraudulento de la resurección de Cristo.]

Dios y la naturaleza, su desprecio por los milagros y su posición ambigua frente al Dios-hombre Jesucristo[101]. La valiente serenidad de Spinoza se muestra mejor todavía que en el *Tratado* (artículo de contrabando en el mercado librero) en la respuesta que dirigió un año antes de su muerte -ya tuberculoso- a Londres, al importuno y temeroso Oldenburg[102]. En lo que refiere al primer punto, confiesa abiertamente su panteísmo. Pero el que crea que Spinoza entiende bajo el concepto de *Naturaleza* la idea de una masa muerta, el que, por tanto (según nuestro modo de utilizar el lenguaje), crea que es un materialista, no lo está comprendiendo. En lo que atañe a los milagros, la fe solamente puede apoyarse en la sabiduría de las revelaciones y no en sus milagros, esto es, en la ignorancia. Por eso los cristianos no se distinguen de los seguidores de otras religiones (parece como si el original de *Natán el Sabio* de Lessing fuera esta carta de Spinoza y no el subalterno de Mendelssohn) por la devoción, por el amor y por los restantes frutos del Espíritu Santo, sino solamente por la opinión (*opinio*), porque también los cristianos quieren fundar su religión exclusivamente sobre milagros, esto es, sobre la ignorancia, fuente de toda maldad. Finalmente, en lo que respecta a la encarnación de Cristo, el judío Spinoza explica de

101 [Carta 71, del 15 de noviembre de 1675; Spinoza, *Correspondencia*, p. 384.]

102 [Carta 73; Spinoza, *Correspondencia*, pp. 387-389.]

modo terminante que no logra comprender el sentido de las palabras; reconoce con toda franqueza que este discurso se le revela tan absurdo como la charlatanería en torno a la cuadratura del círculo.

Lo que hoy es algo de todos los días era en aquel entonces una acción aislada. Spinoza abandona el judaísmo y no se pliega a las filas cristianas. Se burla del racionalismo en la teología y es tan racional en la filosofía, cree tan firmemente en el valor de la razón, que termina por superar el dualismo dominante e irrita sobremanera a los modernos de aquellos días, a los verdaderos cartesianos, a los que llama tontos[103]. Spinoza derriba el edificio de todos los devotos y aleja de sí para toda la posteridad a los materialistas groseros. Que en el Tratado declare al Antiguo Testamento más dañino que el Nuevo Testamento es algo que puede explicarse a partir de su conocimiento sistemático[104]. En ningún sitio aparece la nube de la intencionalidad: ni en su vida, ni en su pensamiento, ni en la filosofía o política. Pues también como político muestra Spinoza un carácter limpio. Debido a que los Orange se acercan en Holanda al poder real, y debido a que asesinan (legal o ilegalmente) a los Oldenbarneveld y a los de Witt, el judío proscrito escribe a favor de este partido

103 [Cf. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's,* p. 208, n. 34.]
104 [Cf. al respecto, por ejemplo, *Tratado teológico-político*, Cap. V, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, pp. 154-156.]

aristocrático-republicano, pero sin dejar de luchar (junto a Hobbes) por el poder total del Estado frente a la Iglesia. Y a este Estado todopoderoso le niega el derecho de restringir la libertad de pensamiento[105].

Por eso es un pensador sin miedo y sin tacha, un testigo clásico.

IV

Subsiste tan solo un punto oscuro: el concepto spinoziano de Dios.

Al igual que anhelamos que Spinoza nos hubiese ofrecido su cosmovisión sin sus demostraciones, esto es, sus pensamientos sin su lenguaje, también desea-

---

105 [Cf. los capítulos XIX ("Se demuestra que el derecho sobre las cosas sagradas reside íntegramente en las supremas potestades y que el culto religioso externo debe adaptarse a la paz del Estado, si queremos obedecer rectamente a Dios") y XX ("Se demuestra que en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piensa") del *Tratado teológico político*. Acerca de las circunstancias políticas que rodearon la composición del *Tratado* se encontrará un resumen útil en la introducción de Atilano Domínguez a la edición citada. Quien quiera un panorama más completo de los conflictos políticos en los Países Bajos alrededor de 1670 en relación con los escritos de Spinoza, puede consultar Raia Prokhoknik, *Spinoza and Republicanism*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, y el voluminoso estudio de Jonathan Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press, 1995, especialmente capítulos 30, 31 y 34.]

mos ahora que hubiese renunciado al doble juego que equipara a Dios con la naturaleza (*Deus sive natura*) y que lo hace hablar a veces de “Dios”, a veces de la “naturaleza”, y que nos hubiese eximido de la palabra “Dios”, con todas las definiciones arduas y sofísticas que esta palabra conlleva. Al comienzo se tiene a menudo la impresión de que Spinoza obró con cuidado y que se dejó abierta una pequeña puerta trasera a través de la cual podía expulsar a sus discípulos de su hogar –la naturaleza– hacia “Dios”; incluso el gigante de Kant fue menos orgulloso abriendo la puerta trasera de la moral para introducir de nuevo a Dios como Señor, con lo cual fue más deferente con la teología que con la filosofía. Recién el valeroso Forberg osó interpretar (en el tratado que encendió la mecha de la célebre disputa en torno al ateísmo con Fichte) la discreta insinuación de Kant para decir en voz alta: debemos actuar *como si* existiese un Dios[106].

106 [Friedrich Karl Forberg (1770-1848). Filósofo alemán, discípulo de Karl Reinhold. El trabajo al que se refiere Mauthner se publicó en 1798 en el *Philosophisches Journal* bajo el título de “Entwickelung des Begriffs der Religion” (“Desarrollo del concepto de religión”) y motivó la respuesta de Fichte titulada “Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung” (“Acerca del fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo”). Ambos textos, por poner en duda la existencia de un Dios personal, fueron acusados de “ateos” en una tercera publicación, anónima, y Fichte se vio obligado a renunciar a su cargo de profesor en la Universidad de Jena.]

Pero sería poco histórico imputar nuestro estilo de pensamiento a Spinoza. Las personas que habitan en centros urbanos han superado la confirmación en la fe mediante conceptos como *Dios*, *ángeles*, etc. Por consiguiente no necesitamos ya más la palabra "Dios", al igual que ya no hablamos de la cigüeña. Téngase en cuenta que este hecho nos quita una palabra del vocabulario pero ganamos en libertad, en comparación con Lessing y Voltaire, quienes debían dar vueltas infatigablemente en torno al concepto para encontrar su contenido. En breve llegará también el tiempo en que se reconozca la total vaciedad de conceptos como "sustancia" o "materia". Para Spinoza la sustancia (algo, por otra parte, idéntico a Dios) seguía siendo el concepto supremo, y no le tomamos a mal esta escolástica. ¿Por qué deberíamos creer que en su caso el concepto de Dios es algo peor?

Nos seguimos poniendo demasiado nerviosos frente a este concepto. La historia del concepto cristiano de Dios muestra un derroche tan grande de estupidez y mentira, de violencia y cobardía, que nos escandaliza cualquier cabeza libre que haga la más mínima concesión al mismo. Y en el caso de Spinoza no logramos liberarnos de la impresión –pero solamente porque nos antecedió– de que para él (como en otro tiempo los dioses eran para Epicuro los sustitutos del conocimiento) su Dios era, en el mejor de los casos, una vieja palabra para la nueva *x* recién descubierta,

para lo desconocido, la *natura naturans* (la naturaleza obrante), a la que parece remitirse, como a su causa última, la *natura naturata* (el mundo real).

Cuando era más joven me sentí inclinado a imputar cierta cobardía a Spinoza. Schopenhauer fue quien me indujo a error, al acusar precisamente de falsedad al judío Spinoza (con quien utiliza, a pesar de toda la admiración que siente hacia él, el hiriente concepto de *foetor judaicus*). "Spinoza se impuso a sí mismo una carga especialmente pesada al denominar *Deus* a su sustancia única;… lo hizo así para que su doctrina no resultara demasiado escandalosa"[107].

Como ya hemos dicho, este es un juicio ahistórico. La palabra *Deus* seguía siendo para Spinoza un concepto del mundo del pensamiento; no podía ocurrírsele desprenderse de la palabra o tirarla, como se hace con un viejo caftán. Consideró que era su deber darle un sentido más profundo al concepto, liberarlo de sus ingredientes supersticiosos, limpiar el caftán. Y la verdad es que su definición del concepto de Dios

107 [Cf. Arthur Schopenhauer, "Fragments for the History of Philosophy", en *Parerga and Paralipomena*, translated by E. F. J. Payne, Oxford, Oxford University Press, 1974, p. 73. Schopenhauer recurre a la expresión "foetur judaicus" ("hedor judío") para criticar la concepción de Spinoza según la cual los animales no son fuente de gozo alguno para el hombre y podemos usarlos o destruirlos según nos plazca (cf. Spinoza, *Ética*, IV, Apéndice, Cap. 26, traducción de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1987, p. 376). Considera que Spinoza piensa así por haber tomado en serio los capítulos I y IX del Génesis.]

no fue cuidadosa. A nosotros nos resulta incómoda porque no necesitamos la palabra, porque se cuela como un sinónimo importuno entre nosotros y la naturaleza de Spinoza; sabemos que nuestro lenguaje no puede ir más allá de la *natura naturata* hasta llegar a la *natura naturans*. Pero Spinoza no fue un hipócrita por ello. Su *Deus* no impidió que fuera tachado de ser el príncipe de los ateos, tanto durante su vida como en su tumba. El Dios de Spinoza no tiene nada que ver con alguna cosmovisión religiosa; su Dios no es un concepto confesional. Spinoza dice en algún lugar, con toda su profundidad y grandeza: creer que Dios es solamente capaz de crear lo bueno (esto es, obrar según propósitos buenos), y no también lo que es tenido por malo, sería volverlo dependiente de algo extraño, de la idea humana de lo bueno; acaso sería menos aberrante atribuir arbitrariedad a Dios, cosa que Spinoza también considera disparatado[108].

Esta negación de todas las causas finales, de todos los propósitos (tanto en Dios como en la naturaleza), esta insistencia en la necesidad estricta del mundo, que susurra sobre nosotros como la sinfonía *Heroica* de Beethoven, aniquiladora y triunfante, este pensamiento central de Spinoza, del que tampoco se libera su Dios, establece un salto entre su doctrina y

108 [Cf. Spinoza, *Ética*, I, prop. xxxiii, esc., y Apéndice; ed. cit., pp. 93-94 y 102-103.]

la de todos los pensadores anteriores, incluyendo toda "religión". Por lo tanto la religión no persiste ante la mirada desinteresada, porque la religión es siempre interés. Incluso el Dios judío tenía un propósito en su creación del mundo: creó el mundo *para* el hombre. ¡Naturalmente! Fue el mismo hombre quien se imaginó a un Dios con ese fin. Da lo mismo que sea aquí o allá: la religión siempre promete algo, siempre se encuentra a la espera de algo, siempre tiene un objetivo. En todas las ocasiones postula un Dios volente, al que contrapone un hombre cargado de obligaciones. Dios quiere que yo tenga deberes. Yo debo hacer ciertas cosas para que Dios quiera, para que me quiera bien.

Los filósofos enseñan lo mismo de modo menos tosco. Para ellos el hombre es la medida de todas las cosas, sin que lo sepan o digan en todas las ocasiones. Debido a que el hombre viviente posee memoria o lenguaje, debido a que con su asistencia puede dividir el eterno presente en pasado y futuro, colocan el futuro en el mundo real y permiten que influya en la realidad a través de propósitos o intenciones. Todos son teleológicos, excepto Spinoza. Todos, si exceptuamos a los grandes escépticos, los verdaderos aniquiladores. Platón y Aristóteles encuentran propósitos realizados en la naturaleza, y todos los modernos retornan a las intenciones del viejo Dios hebreo. El mismo Kant, después de probar grandiosamente el carácter incog-

noscible del ordenamiento íntimo del mundo, vuelve, sin embargo, a postular un ordenamiento cósmico cognoscible y más elevado, el moral, en el que sitúa un deber categórico junto al querer del Dios habilitado moralmente. Incluso en el mundo desencantado y deicida de Schopenhauer sigue existiendo el deber, aunque sea la huida de ese mundo. El único Dios que no quiere nada es el de Spinoza. No alberga ningún propósito, por lo que el hombre tampoco tiene ningún deber. El hombre deja de ser la medida de todas las cosas. No puede decirse que algo sea bueno porque supuestamente Dios lo quiso, ni tampoco debe creerse que Dios quiso esto y lo de más allá porque era bueno. La superación del Dios personal está mejor lograda en el *Deus* de Spinoza que en la "materia" de los materialistas, que se desarrolla "progresivamente", esto es, de acuerdo a un fin; incluso mejor que en la "voluntad" del ateo Schopenhauer, ya que la voluntad, según lo indica su nombre, debe siempre "querer" algo.

Es cierto que Spinoza le niega a su Dios *la cognoscibilidad* solamente de una manera escolástica. Toda determinación es una negación, pues toda determinación de una definición no es algo que pertenezca a la esencia de la cosa, sino que, por el contrario, es su no-ser. Por tanto, toda definición –yo diría: todo conocimiento– constituye solamente una manera de eludir la realidad. Por eso no puede conocerse el Ser supremo, el *Deus*, por eso no podemos construirnos un

concepto de su personalidad, de su voluntad o de su entendimiento. Spinoza conoce bien la palabra "personalidad", pero no puede pensar nada con su ayuda. Y añade que lo que sea la personalidad de Dios es algo que Él descubrirá a sus fieles el día del Juicio Final[109]. Acaso en el momento de concebir estas palabras haya brillado agudamente el *character reprobationis* en su rostro sonriente.

El *Deus* infinito, indefinible e impersonal no tiene personalidad; y su naturaleza no cuenta con ningún entendimiento ni voluntad, con lo cual Spinoza tuvo la profunda penetración de ver que la voluntad no es algo contrapuesto al entendimiento, sino que, al igual que este último, es representación. Si se atribuyeran al *Deus* entendimiento y voluntad, esto desembocaría en una denominación arbitraria, ya que el entendimiento y la voluntad de Dios son tan remotamente diferentes de las facultades de mi alma que bautizamos de este modo como la constelación del perro en el cielo y el perro que ladra ahora bajo mi ventana. Solamente las palabras son las mismas[110].

Que Spinoza haya llegado a su gran cosmovisión a través del camino escolástico no es algo que afecte

109 [Cf. Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, Parte II, Cap. 8, en Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2006, p. 280.]

110 [Cf. *Idem*, II, 11, p. 293.]

a la esencia de la cuestión. También Jesús llegó sobre un burro. La cosmovisión de Spinoza ya anidaba en él antes de que se le revelara. Sabemos que la máxima existe antes que la palabra, la conclusión antes que las premisas. Tampoco es importante que Spinoza se torture con el método geométrico para unir en su *Deus* la imponente representación de una causalidad universal absolutamente necesaria y la palabra humana *libertad*. Fuera de Dios no existe nada, no hay nada por lo que pudiera ser determinado, por tanto Dios es libre. Pero como sin embargo la necesidad pertenece a su esencia, es una necesidad libre. El mismo Spinoza podía unir palabras de modo tan disparatado. No se le ocurrió negar por esos mismos motivos a Dios, ya que la libertad tenía que pertenecer a su concepto en el caso de que existiese y porque en el mundo no existe otra cosa más que la estricta necesidad. Es lo mismo. Al igual que el método matemático es el desvarío de Spinoza llevado hasta su extremo, el uso más impropio de la palabra, resulta admirable, sin embargo, lo matemático en la intimidad más profunda de su cosmovisión. *Sub specie aeternitatis*, intemporalmente por tanto, surge el mundo de Dios, pero no como creación, tampoco como consecuencia, sino más bien como atributo, como la igualdad de los radios del concepto de círculo. Por eso Spinoza puede escribir, lejos de la verdad, pero con total franqueza: "A la pregunta de si poseo una *idea* tan clara de Dios

como la tengo de un triángulo, contesto que sí. Pero si preguntas si tengo una *imagen* de Dios tan clara como la tengo de un triángulo, contesto que no"[111]. Spinoza no sabía que 'idea' no es más que una 'palabra'. No fue lo suficientemente nominalista frente a la doctrina de las ideas platónicas.

Algo que uno no se cansa de repetir es que en esta sobrevaloración de las ideas radica al mismo tiempo la exposición defectuosa de Spinoza y su dependencia de la idea suprema, de *su* idea suprema, de su *Deus*. Y siempre hay que volver a expresar la queja de que la orgullosa certeza de su cosmovisión no permitiera que dudase de su forma lingüística. "Quien tenga una idea verdadera sabe al mismo tiempo que posee una verdad y no puede dudar de la verdad de la cosa". Según Spinoza, la luz se revela a sí misma y al mismo tiempo a la oscuridad, y la verdad es prueba de sí misma y de lo falso[112]. Las representaciones verdaderas significan para él algo sublime por encima de toda duda, pues no son pinturas mudas, sino el pensamiento mismo. Spinoza es totalmente sincero en esta confianza en las ideas o palabras cuando el concepto de su *Deus* le surge como una necesidad del corazón, cuando le parece que todo se vuelve claro desde ese origen, cuando en la escala del conocimiento

111 [Carta 56, a Hugo Boxel, octubre/noviembre de 1674, en Spinoza, *Correspondencia*, p. 330.]

112 [Spinoza, *Ética*, II, prop. xliii; ed. cit., pp. 167-168.]

humano su *Deus* aparece como el saber supremo y mejor, como el conocimiento intuitivo. Se olvida de que este debería ser un conocimiento inmediatamente intuitivo y que de Dios posee un concepto tan claro como el de un triángulo, pero jamás una intuición (*imago*) de esa especie.

En la escala del conocimiento humano que nos enseña y que lo conduce hasta Dios, vemos a Spinoza luchar con vehemencia por la verdad. Pero no logra doblegarla, porque sus armas son palabras, y la verdad es inaccesible porque es muda. La lucha del hombre con la verdad es como la lucha del oso con un águila: el pesado animal no puede abandonar la tierra, esto es, la palabra.

No creo desfigurar las representaciones de Spinoza si intento expresar con palabras de mi lenguaje su gradación del conocimiento. Spinoza estaría muerto si ya no pudiéramos traducirlo.

El primer grado es el conocimiento mediante palabras, que conduce necesariamente al error. Spinoza debe haber intuido en este caso que estas abstracciones, a las que llama confusas, andan siempre a tientas e inseguras en torno al mundo real, pero nunca penetran realmente en él.

Se ha equiparado con razón este primer grado del conocimiento con el punto de vista del realismo ingenuo, que solo toma por verdadero aquello que los sentidos le cuentan sobre el mundo. Pero el realismo

ingenuo todavía no puede saber que estas noticias de los sentidos azarosos, así como la totalidad del mundo externo y el pensamiento, solamente hacen posible que esta imagen ingenua del mundo tiña también las reservas de palabras y las formas del lenguaje coloquial. El primer grado del conocimiento es el del lenguaje coloquial de los hombres. Solamente a través de la construcción de un lenguaje científico (comúnmente se suele decir: a través del surgimiento de las ciencias) se alcanza el grado inmediatamente siguiente.

El segundo grado de conocimiento es el de la razón pura, que contempla las cosas fundamentalmente desde cierto punto de vista atemporal. Me gustaría reproducir la famosa sentencia sobre la especie de eternidad. Pues comprender el mundo significa comprender la férrea cadena de su necesidad. Esta eterna cadena de la necesidad no posee huecos. Una cosa se sigue de otra, pero no lógicamente ni tampoco en el tiempo. Atemporal como las leyes de la matemática, atemporal como la igualdad de los radios se derivan del concepto de círculo, con igual atemporalidad (y por tanto eternidad) se deriva la férrea cadena del mundo a partir del concepto de sustancia de Dios. Y así me parece que encuentra explicación lo que Spinoza entendía por los comunes, por aquello que, en el segundo grado del conocimiento, es "común" a las cosas del mundo y por tanto eterno. Kirchmann[113]

113 [Julius Hermann von Kirchmann (1802-1884). Jurista, político

y otros entendieron por los *communia* solamente los conceptos, Kuno Fischer ni siquiera intentó una explicación. Pero Spinoza da a entender claramente que bajo los conceptos o universales del primer grado de conocimiento piensa en aquellas abstracciones que cada individuo se forma según la relación que establezca con los objetos, según su interés, según sus impresiones azarosas. Meras imágenes. Uno piensa bajo el concepto de "hombre" a la criatura de andar erguido, otro piensa en el animal que puede reír, o en el animal con dos patas y sin plumas, o en el animal racional. Lo mismo sucede con los conceptos o universales "perro" o "caballo". Es por esto que el primer grado con sus conceptos conduce al error; por eso los *communia* del segundo grado, lo que es común a todas las cosas y que conduce a la verdad, no puede subsistir en los conceptos o palabras. Y si tradujera *communia* por "leyes", si me explico a Spinoza en el sentido de que las cosas individuales y los conceptos derivados de ellas están pegados al tiempo y por eso mismo no pueden librarse del error, que la verdad solamente se encuentra en las relaciones atemporales y matemáticas

---

y filósofo alemán. Su *Erläuterungen zu Benedict von Spinoza's Ethik* fue publicada en 1869 y puede consultarse en <http://books.google.com.ar>. Al año siguiente, publicó una traducción del *Tratado teológico-político* (también se encuentra <http://books.google.com.ar>). Kirchmann es principalmente famoso como jurista; su tesis principal en este sentido fue que el Derecho no podía ser considerado una ciencia.]

entre las cosas, esto es, en sus leyes eternas, entonces creo, durante un instante, haber ido más allá de Spinoza por comprenderlo a fondo. Pero solo durante un instante. La palabra "ley" nos resulta más familiar por ser un concepto mitológico de acuñación reciente; Spinoza era más sabio, ya que no afirmaba más que "algo que es común a todas las cosas"[114].

Para Spinoza la quintaesencia de aquello que se puede conocer en este segundo grado del conocimiento como lo esencial, atemporal y común del mundo es lo real, la naturaleza real, la *natura naturata*; más allá de esto, en el tercer y supremo grado, reconoce intuitivamente en Dios la unidad de todas las leyes, la causa, la naturaleza productora, la *natura naturans*. Estoy bastante seguro de que el pintor de Lessing (en *Emilia Galotti*) intenta reproducir este concepto panteísta de Dios cuando habla de la "naturaleza plástica" y agrega con escepticismo (aquí está todo Lessing): "en el caso de que exista un Dios"[115]. (La expresión "naturaleza plástica" proviene de un platónico inglés, pero es spinoziana.[116])

---

114 [Al respecto, cf. Spinoza, Ética, II, prop. xl, esc. 1 y 2; ed. cit., pp. 161-165.]

115 [Cf. G. E. Lessing, *Emilia Galotti*, Escena cuarta, Madrid, Cátedra, 1998, p. 88.]

116 [El inglés al que Mauthner atribuye el origen de la expresión "naturaleza plástica" ("plastic nature") es Ralph Cudworth (1617-1688). Sobre la filosofía de Cudworth en este sentido, puede verse Jean-Louis Breteau, "Chaos and Order in Cudworth's Thought", en D. Hedley

El tercer grado de conocimiento me gustaría traducirlo de modo más libre todavía: es el conocimiento que ve a través de la ilusión de las ciencias, a través de la ilusión de la pretendida regularidad conocida en la *natura naturata*. Concebida de este modo, la "intuición" de Spinoza consistiría en la duda sobre el valor del lenguaje científico, en el camino hacia un escepticismo resignado. Pero esto implicaría arrojar un oscuro velo sobre la jovialidad que recorre la cosmovisión de Spinoza y transformar su alegre fe en incredulidad, su anhelo en negación. Spinoza, el príncipe del ateísmo, el autor del *liber pestilentissimus*, no es un escéptico en sus sentimientos.

Spinoza no duda de la capacidad de conocer la *natura naturans*, las fuerzas vivas, que no es algo que nos resulte menos comprensible que la *natura naturata*, lo real. El mundo es para él un libro. En el primer grado, el niño deletrea irreflexivamente; en el segundo grado entiende cada una de las oraciones, y en el tercero comprende el sentido de la totalidad.

De esta manera Spinoza cree comprender a su Dios, sincera y abiertamente. Y debido a que es un Dios panteísta, a que no es otra cosa que el mundo mismo, y dado que Spinoza siente alegría ante la férrea cadena de la necesidad del mundo, por eso ama

---

y S. Hutton (eds.), *Platonism at the Origins of Modernity. Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2008, pp. 131-145.]

a su Dios. Pues Spinoza explicó el amor de un modo aparentemente tan sobrio y al mismo tiempo tan profundo como la alegría unida a la representación de su causa externa[117]. Spinoza siente a Dios en la totalidad, también en su propia persona, como causa del mundo y de sí mismo (esto es, como causa de Dios y de Spinoza); por eso ama su mística alma cósmica con amor sobrehumano, con sonriente resignación, sin esperanza de ser correspondido, sin celos, lo ama como se amaría a la única amante si fuera atemporal y acorporal, una idea del pensamiento. Spinoza no sería quien fue, el pensador más grande y sereno, si en medio de toda su agudeza no hubiera cultivado la flor azul, el último refugio del pensamiento torturado, la mística. Volveremos sobre esto.

El que no es capaz de saltar al abismo místico pierde esta serenidad; el que considera toda mística como asilo de la desesperación y sin embargo no teme la desesperación siempre que el camino que conduzca hasta ella sea la sagrada duda.

Resumiendo: Spinoza, con su fiel creencia en el valor del lenguaje humano, investigó con la misma serenidad tanto el concepto de "Dios" como el concepto de "sustancia". Descubrió algo real en ambos, y en ambos la misma cosa: las causas eficientes. Por eso la sinceridad de su Dios no es una causa sobre

117 [Cf. *Ética*, III, prop. xiii, esc.; ed. cit., p. 210.]

la que se pudiera arrojar la más mínima sombra de sospecha. Su Dios es el ejemplo primero y más fuerte de cómo Spinoza pudo superar con su cosmovisión a todas las épocas que le precedieron, pero en el uso del lenguaje nunca pudo estar seguro de no haber recaído en la escolástica.

V

En este lugar debo mencionar, como ya hice en otra ocasión (*Historia del ateísmo*, II, p. 349), un rumor según el cual la palabra "Dios" no aparece en la versión original de la *Ética*. Johannes Clericus (Jean le Clerc), un ilustrado holandés algo cobarde, pero sumamente erudito y dotado de un concienzudo espíritu científico, fue quien acuñó este rumor en 1724 según el relato de un hombre "digno de fe"[118]. Spinoza habría escrito su obra en holandés y el médico Lodewyk Meyer la habría traducido al latín; la palabra "Dios" no aparecía en el libro, solamente la palabra "naturaleza". El médico habría reconocido el peligro y Spinoza habría consentido en introducir la falsa

118 [Jean Le Clerc (1657-1736). Teólogo suizo al que se considera, junto con Richard Simon y el propio Spinoza, padre de la exégesis bíblica moderna. Los datos brindados por el informante "digno de fe" respecto de la *Ética* aparecen en la *Bibliothèque ancienne et moderne*, tome XXII, I, Amsterdam, 1724, pp. 135-136; los veintinueve volúmenes de esta obra, que Le Clerc publicó entre 1714 y 1726, pueden consultarse en <http://books.google.com.ar>]

palabra "Dios"[119]. Queda en tela de juicio si la lengua materna de Spinoza fue el español o el holandés y si realmente escribió primero en holandés su obra central[120]. La otra pregunta, referente a si en los muchos años en que Spinoza trabajó en la *Ética* existió algún momento en el que el filósofo no necesitó para nada el nombre "Dios", es una cuestión que habría que estudiar con minuciosidad, pero al final la respuesta sería probablemente negativa. Sin embargo, la afirmación de que la última versión de la *Ética* –disponible para nosotros en una traducción– no contenía en ningún pasaje la palabra "Dios" es totalmente insostenible e imposible. Y esto por la angustiosa queja ya mencionada de Oldenburg sobre el *Deus sive natura*. De todos modos, podemos creer que los amigos que editaron la *Ética* junto a los restantes papeles póstumos después de la muerte del maestro, hayan introducido algún que

119 [Lodowijk Meyer (1629-1681). Médico y filósofo holandés. Su obra más importante llevó por título *Philosophia, sacrae scripturae interpres*; se publicó por primera vez en 1666, y en 1673 fue incluida en un mismo volumen con el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza. Como amigo íntimo de Spinoza, tomó a su cargo el prólogo y la impresión de los *Principii Philosophiae Cartesianae* y de las *Cogitata metaphysica*. Colaboró asimismo en la edición de la *Opera posthuma*.]

120 Carl Gebhardt, en sus *Inedita Spinozana*, fue quien aportó de modo convincente la prueba de cómo la *Ética* se tradujo lentamente desde el latín al holandés por parte de los primeros discípulos. [Esta obra se publicó en 1916. En cuanto a que la *Ética* habría sido escrita primero en holandés, es otra información que Le Clerc obtuvo de su informante "digno de fe".]

otro cambio superficial, según su carácter y según los conceptos de honor literario de la época; sabemos que pensaron en vender a Leibniz el manuscrito de la *Ética* y que falsificaron en el Prólogo la intención última del filósofo[121]. Pero me parece decisivo el hecho de que sencillamente no es cierto que siempre se pueda leer *natura* donde aparece *Deus* o *Deus sive natura*. En el primer libro ya no resulta posible, y en el quinto, con la mística auténtica y profunda de Spinoza, sería grotesco sustituir sistemáticamente "amor de Dios" por "amor de la naturaleza". Además debe hacerse alusión a una circunstancia. Es sabido que ya en el *Tratado teológico-político*, que surge en medio de los trabajos para la *Ética*, se encuentran rasgos del sistema de la ética. Fue el *Tratado* el que colocó al mismo Spinoza bajo presión. Pero en esta obra, especialmente en el valiente capítulo sobre los milagros, se contrapone directamente el concepto de Dios al concepto de causa y casi con arrogancia se proporciona la prueba de que la existencia de Dios se reconoce mejor a partir del orden eterno de la naturaleza que a partir de los llama-

121 [El prefacio de las *Obras póstumas* de Spinoza, compuesto por su amigo Jarig Jelles en 1677, se encuentra en A. Domínguez (comp.), *Biografías de Spinoza*, ed. cit., pp. 45-79. Jelles sostiene e intenta demostrar allí que la *Ética* está en perfecto acuerdo con la religión cristiana (§ 27 y ss.) y que, por lo tanto, quienes lo acusaron de ateo sólo exhibieron su ignorancia (§ 54 y ss.). Sobre la propuesta de venta del manuscrito a Leibniz, véase *supra*, n. 39.]

dos milagros[122]. Teniendo en cuenta lo que antecede, creo poder sacar la conclusión de que Spinoza, ya en 1670, esto es, siete años antes de su temprana muerte, tenía la costumbre de unir los conceptos de Dios y de naturaleza, lo que no excluye que reconociera la diferencia entre esos conceptos en el sentimiento con el que se usaban ambas palabras. Creo, por consiguiente, que no debemos preocuparnos del rumor que le Clerc posiblemente haya echado a rodar únicamente porque él intentaba apartarse –al igual que todos los deístas escépticos y todos los cartesianos temerosos– lo más posible del Spinoza, sobre el que caían graves sospechas de ateísmo.

VI

Debido a que el "carácter humano" de la obra principal de Spinoza radica precisamente en el método geométrico totalmente abstruso, es decir, en la exposición o en el lenguaje, me parece necesario decir qué condujo a este hombre tan extraordinario a un error tan funesto. En realidad se trata de dos errores que se resumen en un único error: Spinoza exageró el valor del método matemático y el valor de la lógica. Lo humano en su obra se reduce a que creyó –como

122 [Cf. Spinoza, *Tratado teológico-político*, V, iii; ed. cit., pp. 175-179.]

creyó todo el mundo anterior a la crítica lingüística– que el pensamiento puede ir más allá de la intuición inmediata a través de signos memorísticos. Solo que Spinoza fue más consecuente que el mundo en esta creencia.

La sobrevaloración del método geométrico era algo totalmente corriente en la época de Spinoza. Todavía hoy se sigue enseñando en todas las escuelas, y casi siempre de la misma manera, la vieja geometría euclidiana, a la que se considera como el modelo de la demostración segura y elegante, del pensamiento confiable, progresivo y sistemático. La explicación de Schopenhauer de que este tipo de geometría no enriquece nuestro conocimiento ha caído totalmente en el olvido[123]. O bien se la combate, como lo hace ingeniosamente A. Pringsheim, en su tendencia antimatemática pero no en su sabiduría teórico-cognitiva[124]. Schopenhauer partió de las sutilezas con las que Kant denegó realidad empírica a todos los conceptos espaciales para declararlos formas de la razón pura. Pero

123 [Cf. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Vol. I, Libro I, §15, ed. cit., p. 76. En nota al pie, Schopenhauer extiende su crítica, precisamente, al sistema de Spinoza.]

124 [Alfred Israel Pringsheim (1850-1941). Matemático alemán. Estudió en Berlín y Heidelberg; fue profesor en Munich. Además de investigaciones matemáticas, fue un gran amante de la música e intercambió varias cartas con Richard Wagner. Tuvo cinco hijos: el mayor, acosado por las deudas de juego, debió escapar de Alemania y murió en Argentina. Su hija Katia se casó con el escritor y Premio Nobel Thomas Mann.]

dejando de lado a Kant, Schopenhauer tenía razón. El admiradísimo método de Euclides y de sus miles de imitadores, el método que parte de unos pocos axiomas sencillos para demostrar los más complejos, este método es muy bello para los maestros y sus alumnos, pero no es ciencia rigurosa. Precisamente los axiomas más simples, para ser comprendidos, requieren los conceptos más complejos, y además han estado en disputa durante el último siglo, por lo que dejaron de ser axiomas. La ramplona escuela integrada por los trabajos de Gauss, Bolyai, Lobatschevski y Riemann no sabe nada de esto[125]. En las relaciones entre las magnitudes espaciales no existe la sucesión. Toda sentencia puede por tanto volverse del revés, ya que en estas relaciones pueden cambiarse recíprocamente la causa y el efecto. Si en el triángulo se postula la igualdad de los ángulos, se sigue la igualdad de los lados; pero la igualdad de los ángulos puede también ser la consecuencia si se postuló antes la igualdad de los lados. Por consiguiente, el edificio doctrinal de la geometría no es en absoluto el modelo de un pensamiento que progresa. Euclides tuvo que empezar con alguna intuición; pero también podría haber comen-

125 [Cuatro matemáticos vinculados al descubrimiento y desarrollo de la geometría no euclidiana: Carl Friedrich Gauss (1777-1855), matemático, físico y astrónomo alemán; János Bolyai (1802-1860), matemático húngaro; Nikolái Lobachevski (1792-1856), matemático ruso; y Berhard Riemann (1826-1866), matemático alemán.]

zado (quizás hubiese sido mejor) con la intuición del cubo o del plano, y deducir toda su geometría a partir de allí. Del mismo modo, Spinoza podría haber alzado el vuelo con sus poderosas intuiciones sobre la necesidad de todo acaecer, en lugar de hacerlo con los axiomas vagos, vacíos y polémicos de la sustancia, la causa, el Ser y cosas similares, si no hubiera creído equivocadamente que la geometría euclidiana era el modelo de toda estructura científica.

De igual manera Albert Einstein, extraordinario matemático que sus prosélitos quieren convertir en filósofo, sucumbe hoy al error de pretender edificar una nueva descripción de la naturaleza sobre la otra matemática, la no-euclidiana, para derrumbar de esta manera la "mecánica clásica" de Galileo y Newton[126].

---

126 No puedo resistirme a interrumpir la ilación seria y pesada de los pensamientos con una observación ligera y para mí cómica. Se trata de una pequeña historia de las palabras. La pobre palabrita "clásico" ya había atravesado anteriormente un milagroso cambio de significado. Fue utilizada ocasionalmente por los latinos tardíos en el sentido de "de primera clase", esto es, de la "primera clase de contribuyentes fiscales", y por tanto, con un sentido apreciativo. Pero cuando en la Edad Media se hablaba de escritores "clásicos" ya existía la idea de que esos maestros tenían que ser considerados en el salón de clase como los modelos de un latín ideal o "clásico". La utilización de la palabra para los poetas y filósofos griegos se volvió usual cuando el Renacimiento aprendió que la cultura griega era el modelo del conocer y comprender romanos. E incluso la denominación de "clásico" para los poetas o artistas italianos, franceses, ingleses y alemanes solamente pudo aparecer después de que los artistas de la palabra de las nuevas lenguas nacionales exigieran e impusieran gradualmente el mismo prestigio del que gozaban los modelos latinos en las escuelas. La cosa llegó tan lejos que

Las fórmulas analíticas y extremadamente ingeniosas de Einstein no dejan traducirse al lenguaje coloquial ni tampoco al lenguaje científico (las cifras y símbolos matemáticos no son conceptos), y por eso mismo

---

en Francia, bajo el término "clásico", se pensaba en Corneille y Racine; más tarde, en Alemania, en Goethe y Schiller (ediciones 'clásicas', formato 'clásico'), y que se estaba obligado a llamar "antigüedad clásica" [*altklassisch*] al estudio de los escritores griegos y romanos para dejar clara la distinción. Ningún Ministro de la Marina romano hubiese jamás osado soñar que en algún lejano día la palabra "*classicus*" significaría entre los bárbaros britanos, francos o germanos, incluso entre los nuevos romanos, algo así como *magistral*, *insuperable*, *perfecto desde el punto de vista del contenido y la forma*. Una expresión de literatos, que se aplica al arte y a la ciencia. Contamos con bibliotecas de poetas clásicos, colecciones de pintores clásicos, recientemente también con clásicos de la filosofía y de las ciencias naturales. "Clásico" denota siempre la alabanza suprema. Pero, ¿no ha notado nadie que esto ha cambiado? Y no desde hoy o ayer. Ya en el siglo XVIII el furioso debate giraba en torno a los modernos y los antiguos. Hacia finales de siglo apareció el vanidoso Mercier y mató a golpes a los nuevos clásicos franceses, incluyendo al malicioso Voltaire. En Alemania hubo que esperar bastante más hasta que el naturalismo (Mercier y sus compinches también eran naturalistas) aniquilara a los clásicos de Weimar. Los juicios de valor empezaban a tambalearse. Lo que las personas más vulgares y vacías habían sentido siempre frente a los clásicos de su lengua, esto es, que estos poetas eran una antigualla, que eran aburridos y que pertenecían al género invendible de los libros de escuela (los filisteos ni siquiera atisbaban que los "clásicos", desde un punto de vista etimológico, eran realmente libros para la escuela y la enseñanza), era lo que predicaban ahora los revolucionarios más ruidosos de la literatura como una nueva verdad. Hace treinta años se podía oír hablar en Berlín de "Schillercito" [*Schillerchen*]. Y actualmente, Einstein y sus seguidores llaman mecánica "clásica" al legado de Galileo y de Newton, pero lo hacen de modo hipócrita, con el sombrero en la mano. Sin embargo, puede escucharse un semitono de desprecio: la mecánica anticuada, depuesta. "Clásico" ha caído a la significación de "anticuado".

son –como han lamentado los mismos discípulos de Einstein– inconcebibles. Prescindiendo de que, como ha demostrado Ernst Marcus[127], las nuevas ecuaciones espacio-temporales de Einstein presuponen los viejos y bien conocidos (esto es, desconocidos) conceptos de espacio y tiempo, que la geometría no-euclidiana no es posible sin las intuiciones de la geometría euclidiana, que la equiparación revolucionaria entre la gravitación y la inercia no sería posible sin las definiciones "clásicas" de gravitación e inercia que fijaron Newton y Galileo. La doctrina de Einstein es, en el mejor de los casos, un acercamiento más exacto a la verdad, pero no una verdad nueva. El sistema de Newton no se ha tornado falso.

El segundo error de Spinoza consiste en que sobrevaloró, al igual que hizo con el método geométrico, la lógica, esto es, el pensamiento o el lenguaje. *Algo que se deriva intuitivamente de los pensamientos críticos sobre el lenguaje es que el método geométrico, en realidad poco analítico y muy escolar, se encuentra próxi-*

---

127 [Ernst Marcus (1856-1228). Filósofo alemán que se ocupó especialmente de las teorías de Kant y de Einstein. Al respecto, sus principales publicaciones fueron: *Logik. Die Elementarlehre zur allgemeinen und die Grundzüge der transzendentalen Logik. Eine Einführung in Kants Kategorienlehre* (1906); *Theorie einer natürlichen Magie, gegründet auf Kants Weltlehre* (1924); *Kritik des Aufbaus (Syllogismus) der speziellen Relativitätstheorie, und Kritik der herrschenden Hypothese der Lichtausbreitung* (1926); y *Die Zeit und Raumlehre Kants in Anwendung auf Mathematik und Naturwissenschaft* (1927).]

mo a otras ciencias que poseen únicamente el lenguaje como medio para transmitir sus conocimientos. A decir verdad, las demostraciones de Euclides son solamente demostraciones al modo de una ratonera, en las cuales al final lo único que el espíritu humano saca en claro es el ratón que había introducido previamente. No enriquecen el saber vivo, pero poseen fuerza probatoria en cada caso. Ahora bien, esta fuerza probatoria de la geometría descansa siempre realmente en la figura acompañante, que se comporta en cada caso con respecto a su explicación matemática como el mundo empírico con respecto a su intuición inmediata. Aquí el error no tiene nada que hacer. Por tanto, un filósofo que pretenda imitar el método geométrico sin sobrevalorar las palabras no debería haberse alejado nunca del mundo empírico y debería haberse quedado en el plano de los fenómenos de las ciencias naturales. Y si Spinoza hubiese tomado como modelo el análisis de Descartes y no a Euclides y su geometría –análisis que precisamente en aquel momento empezaba sus cálculos sin el mundo empírico y sin figuras–, no podría haber alcanzado nunca con el lenguaje natural ese lenguaje más abstracto de la matemática, porque los símbolos matemáticos poseen justamente eso que le falta siempre a las palabras humanas: la estipulación previa, la rigurosa validez para cada caso individual y la posibilidad de medir sus relaciones. Y además de esto, incluso el análisis habría revelado ser un método

inadecuado para la explicación del mundo empírico. "De lo puramente analítico se sigue solamente algo analítico, y nunca algo específicamente geométrico" (A. Riehl)[128].

Creo haber demostrado nuevamente que el pensador más libre en lo que atañe a su cosmovisión fue el más esclavo de todos en lo referente a su modo expositivo. Pero no sería correcto pretender censurarlo por esta falta de libertad. Un rasgo imperecedero en el carácter de este hombre único es precisamente que iba siempre hasta al final, tanto cuando se equivocaba como cuando divisaba la verdad. Todos los pensadores han sobrevalorado el pensamiento o el lenguaje; todos (al igual que él) habrían utilizado esta herramienta sobrevalorada de la matemática si hubiesen sido consecuentes como Spinoza, si, honestos como él, hubiesen creído imperturbablemente, si no hubiesen tenido mala conciencia en el uso de su lenguaje. Únicamente Spinoza no tuvo mala conciencia; era tan grande que podía ser inconsciente, esto es, virgen frente a los prejuicios. Por eso el hereje más grande se convirtió

---

128 [Alois Adolf Riehl (1844-1924). Filósofo austríaco. Fue profesor en Graz (Austria) y luego en Freiburg, Kiel, Halle y Berlín (Alemania). Sus obras filosóficas más importantes fueron *Über Begriff und Form der Philosophie*, Berlin, 1872, y *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, 2 vols., Leipzig, 1876–87. La cita que recuerda Mauthner se encuentra en el artículo "Helmholtz und seinen Verhältnis zu Kant", en *Kant-Studien*, Vol. 9, enero de 1904, pp. 261–285.]

serenamente en dogmático. Ni siquiera lo turbó la circunstancia de que él mismo, bastante tiempo antes de la redacción de su *Ética*, había aplicado el método geométrico a una exposición de las doctrinas de Descartes, a quien ya había superado en su interior por aquel entonces. Se debe preguntar, y se lo ha hecho, cómo este hombre pudo probar proposiciones que ya le parecían superadas con este método infalible. Incluso se ha dicho que aquí habría una especie de embuste. Pero lo que se ha olvidado es que Spinoza no conocía la duda de Descartes o que la distinguía muy finamente de la duda radical de los escépticos. Quizás se haya pasado también por alto un pequeño detalle sobre el que quiero llamar la atención. Spinoza pretende probar su *Ética*, como promete la portada, según el método geométrico (*ordine geometrico*); en la portada de los principios de la filosofía cartesiana solamente promete probarla *more geometrico*. La diferencia es fortuita, pero quizá sea la que existe entre la seriedad y el juego. Spinoza pudo dudar de la verdad de las premisas de salida de Descartes (ese diablillo cartesiano), pero nunca dudó de la fuerza matemática del pensamiento lingüístico.

Quizá pueda salvarse la profundidad de Spinoza, incluso en su grave equivocación, en la medida en que se atribuyan pensamientos sobrehumanos a este pensador casi sobrehumano, ya que la modestia consciente enseña a tener por pensamientos del maestro

todo aquello que ha sido sugerido por las palabras de éste en la mente del alumno.

Spinoza ha escrito un anexo a la primera parte de su *Ética*, la doctrina sobre Dios, una explicación tan digna de admiración como escolar y atacable es el texto central. En esta convincente advertencia intenta, como de costumbre, exponer la férrea cadena de la necesidad (que no se ocupa del destino humano) y extirpar desde la raíz la creencia en las causas finales y de este modo toda forma de superstición teológica, ética, incluso estética. Nadie ha superado hasta el día de hoy el espíritu de esta advertencia. La revolución de todas las ciencias del siglo XIX podría derivarse de las siguientes frases: "Después de que los hombres se persuadieron a sí mismos de que el mundo y el curso del mundo existe por y para ellos, tuvieron que considerar que lo más importante y valioso en cada cosa era lo que les resultaba más útil y agradable. Debido a esto, *tuvieron que* establecer conceptos con cuya ayuda se podía explicar el mundo: *lo bueno, lo malo, el orden, el caos*, *lo caliente, lo frío, la belleza, la fealdad*. Y porque se consideraron a sí mismos libres, surgieron los conceptos de la aprobación y de la desaprobación, del pecado y del mérito"[129]. Escúchese de qué modo Spinoza derriba aquí sin pausa no solamente los fundamentos de la Iglesia, la doctrina de la respon-

129 [*Ética*, I, Apéndice, ed. cit., pp. 101-102.]

sabilidad moral, sino al mismo tiempo los conceptos centrales de la ética, de la doctrina de la sensación, especialmente de la estética, y esto sin tener en cuenta que todavía no está decidido cuántas cosas más puedan quedar quebrantadas en sus mismas bases debido al abandono de los conceptos de "orden y caos". Es en este mismo contexto que Spinoza emite la palabra orgullosa, ante cuya serenidad todo se inclina: "El preguntar acerca de las intenciones en la naturaleza, esto es, por las causas finales y las causas de las causas, es algo que en última instancia debe siempre refugiarse en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia (*ad ignorantiae asylum*)"[130]. Debe repararse en que Spinoza, bajo la palabra "ignorancia", entiende casi sin malicia el hecho de no saber.

En este mismo pasaje Spinoza se queja de que la creencia en las causas finales (y en todo lo que estas acarrean consigo) hubiera bastado por sí sola para cerrarle eternamente a la humanidad el acceso al verdadero conocimiento; afortunadamente la matemática, que no se ocupa de causas finales sino de la esencia y atributos del ordenamiento espacial, le ha mostrado a los hombres otra norma de la verdad.

Aquí me parece que por un instante se descubre la intuición casi sobrehumana que condujo a Spinoza

130 [*Ibid.*, p. 101.]

de modo inconsciente a su pensamiento matemático. El anhelo de un propósito en la naturaleza, de un Dios, es algo que está profundamente enraizado en la esencia humana, en la apariencia de su voluntad libre. Esta ilusión está tan cruelmente adherida a nosotros que ni siquiera un Darwin la eludió por completo. Sí, no vacilo en decirlo: esta creencia, este anhelo de un propósito en la naturaleza es indestructible en nosotros, el propósito en la naturaleza es en los hombres una *idea innata*, lo cual puedo expresarlo tranquilamente, ya que además agrego que las ideas o conceptos no *tienen que ser verdaderos por ser innatos*. Las ideas innatas, esto es, heredadas, son falsas, al igual que alguien puede heredar un arcón con dinero falso, o haber heredado dinero valioso que perdió su valor con el correr del tiempo.

Nadie ha luchado como Spinoza contra esta idea "innata", y si en esta lucha echó mano del método matemático quizás hiciera el siguiente razonamiento: es cosa segura que en toda la matemática no existe ni una sola causa final. Si Spinoza hubiese aplicado su agudeza a la teoría del conocimiento, entonces hubiese intuido a partir de la convertibilidad de todas esas proposiciones matemáticas que incluso el concepto de causa, de *causa lógica*, es una palabra vacía de sentido para esas relaciones recíprocas. Pero a su genial parcialidad le interesaba únicamente la destrucción de las causas finales. Ahí pudo concebir el pensamiento

de que las causas finales –siendo imposibles en las proposiciones matemáticas convertibles– tienen que tener menos sentido todavía en la causalidad de lo real, porque esta causalidad se lleva a cabo en el tiempo y por tanto *no es reversible*. Incluso allí donde no percibimos la sucesión temporal, en el mundo empírico, suponemos que necesariamente tiene que existir. Si tocamos el gatillo del fusil y en el mismo instante estalla el disparo, "sabemos" sin embargo que sucesivamente, en el tiempo, las partículas de hierro han alcanzado el pistón, que la chispa ha inflamado la pólvora, y que el gas de la pólvora ha expulsado la bala. Ahora bien, no es posible colocar el concepto de propósito en la sucesión convertible del espacio, y mucho menos en la sucesión temporal del mundo empírico, donde la causa pertenece necesariamente al pasado y el propósito tiene que estar obligatoriamente en el futuro. Esto es lo que, según Spinoza, podía enseñar el método matemático. Pero quizá algo más.

Las leyes matemáticas son leyes eternas, porque son atemporales. Spinoza ama el pensamiento de que las leyes del mundo empírico también son eternas, de que se puede contemplar todo fenómeno individual desde el punto de vista de la eternidad. ¿Cómo sería si el mundo empírico, la causalidad de todos los cuerpos entre sí, fuera algo atemporal en su raíz más profunda? ¿Convertible como la geometría y por eso mismo eterno? ¿Y si la geometría, sirviéndose de esta

idea, pudiese liberar a la pobre humanidad del desvarío de las causas finales?

Es posible que Spinoza haya intuido algo inexpresable. Pero olvidó –como yo también lo olvido– que las palabras del lenguaje humano no pueden expresar nada atemporal, que nuestras palabras son símbolos, símbolos memorísticos de nuestras impresiones, signos memorísticos de aquello que se nos aparece; que, por consiguiente, ningún lenguaje humano puede desprenderse del garfio de la sucesión temporal y de la causalidad, cosas ambas con las cuales el mundo empírico arrastra a nuestro cerebro tras de sí. Y el concepto de causa, en última instancia, no es más real que el concepto de causa final; sólo que no es posible expresarlo, porque nos resulta inconcebible la reversibilidad de la sucesión temporal.

Apenas si puedo agregar la siguiente intuición oscura: los propósitos en lo que se ha dado en llamar nuestra autoconciencia –que transferimos gustosamente a la naturaleza y que nos proporcionan la ilusión del libre albedrío– quizá puedan reconocerse como atemporales si los pensamos como propósitos *pensados*, esto es, igual que las restantes representaciones. Cuando comprendemos que el transcurso de la totalidad de nuestra vida no es otra cosa que un ir y venir a través de los rieles de nuestros nervios, que nuestras representaciones, al igual que los movimientos de nuestra voluntad, son movimientos sucesivos

y bruscos de los nervios en la dirección contraria y quizá reversible, que –como ya enseñó Spinoza– la voluntad y la representación son una misma cosa, entonces podremos perseverar (al mismo tiempo que lo abrazamos con aflicción sonriente) en el siguiente pensamiento: *dado que nuestros propios propósitos son solamente recuerdos, y por tanto nuestros objetivos futuros yacen en el pasado, nuestra vida es atemporal y eterno el mundo empírico*.

Y así, detrás del gran error de Spinoza –creer que su lenguaje era capaz de una aplicación matemática–, existe una intuición mucho más grande de lo que llamamos *verdad* con nuestro lenguaje mendigante e insolente.

VII

A través de su teoría del conocimiento, y debido a que faltó la duda última, debido a que tomó las verdades matemáticas (como lo hizo también Kant) por conocimientos reales y sintéticos y a que continuó aferrado a la existencia de las esencias supremas o a los cajones de los conceptos, Spinoza se dejó tentar por una exposición infructífera de su doctrina. Pero ninguna teoría le impidió echar una ojeada inauditamente profunda sobre el férreo engranaje de la naturaleza; y en sus ocurrencias más geniales dejó el camino marcado para la posteridad. Incluso sobre su Dios incog-

noscible llega a decir en algún momento (delatando de ese modo un exquisito desprecio del lenguaje) que no le sorprende que se le atribuyan cualidades humanas: "pues considero que si un triángulo pudiese hablar diría que Dios es sobresalientemente triangular y que un círculo diría que Dios es eminentemente circular" (Carta 60, 56 según la antigua numeración)[131].

Esta sentencia, con su insolente "sobresalientemente triangular" (*Deum eminenter triangularem esse*), no ha sido superada por Kant ni tampoco por Feuerbach; solamente puede comprenderse al suponer que Spinoza compuso irónicamente la modesta frase intermedia "si un triángulo pudiese hablar". Nosotros los humanos somos triángulos que hablan; seres naturales tan poco capaces de captar su propia necesidad por una vía distinta al lenguaje que atribuimos a esta necesidad cualidades lingüísticas, esto es, cualidades humanas.

Lamentablemente Spinoza no logró penetrar con clara exactitud en la cuestión del lenguaje. En un pasaje anterior dijimos que Spinoza distingue tres grados de conocimiento; que, según él, el primer grado, el de los conceptos o universales, conduce al error, pero el segundo a una especie de verdad; creí encontrar lo "común" a este segundo grado en las leyes

131 [Carta 56, a Hugo Boxel, octubre/noviembre de 1674; Spinoza, *Correspondencia*, ed. cit., pp. 328-329.]

naturales, pero Spinoza –que practicaba activamente las ciencias naturales con los rabinos como lo hizo Descartes con los jesuitas– evita la palabra y deja la posibilidad abierta de que también en el segundo grado del conocimiento se piense en conceptos, en sus conceptos adecuados e inexplicados. A mí me parece algo cierto que toda su exposición tiene que conducir a la conclusión (tuvo que conducirlo al mismo Spinoza a la conclusión) de que los conceptos abstraídos del mundo real (esto es, nuestro pensamiento) son los que nos confunden, los que nos conducen al error y falsean nuestras representaciones. Nuestros errores provienen de las palabras "si no tenemos extremo cuidado con ellas"[132].

Encuentro una prueba de esta posición de Spinoza no solo en el hecho de que en mis investigaciones críticas sobre el lenguaje pude recurrir a él como un conjurado más, sino en el hecho de que abandona concienzudamente (a veces incluso aparta con desprecio) la jerga escolástica cuando su cosmovisión se torna clara y segura. El ejemplo más grande de esto es su negación del libre albedrío, pero también su victorioso pensamiento sobre la continuidad de la causalidad, al que prefiero llamar la impenetrabilidad de la cadena necesaria de la naturaleza. Doscientos años más tarde,

132 [En *Ética*, II, prop. lvii, esc., Spinoza dice, recordemos, que "la mayor parte de los errores consisten simplemente en que no aplicamos con corrección los nombres a las cosas" (ed. cit., p. 175).]

Schopenhauer escribe un libro más chispeante sobre la ausencia de libertad en la voluntad; la prueba en Schopenhauer es igualmente escolástica porque parte del carácter a priori de la causalidad, lo que no prueba nada en realidad; y en la crítica del mismo concepto de voluntad, esto es, de la palabra "voluntad", Spinoza sigue siendo inalcanzable[133].

Spinoza sabe a ciencia cierta que nuestros conceptos son solamente imágenes confusas del mundo real; los más confusos son naturalmente los conceptos más generales y abstractos, y cuando denuncia a los célebres universales (conceptos) como inutilizables para el conocimiento, poco puede hacer con las expresiones artificiales y trascendentales (*termini transcendentales dicti*). Como ejemplo de estos términos trascendentales, esto es, de esas palabras que van más allá de la experiencia o, más bien, que han perdido toda conexión con la intuición, Spinoza trae tres a colación: ente, cosa y algo (*ens, res, aliquid*)[134]. Pero

---

133 [De los muchos pasajes en que Schopenhauer trató este punto puede señalarse el siguiente, extraido de su tratado *Sobre la libertad de la voluntad* (1841): "Pues el ser humano es, como todos los objetos de la experiencia, un fenómeno en tiempo y espacio, y dado que la ley de causalidad es válida *a priori* para todos los objetos, y eso sin excepción, también él debe estar subordinada a ella. (…) Bajo el presupuesto de la libre voluntad, cada acción sería un misterio inexplicable, un efecto sin causa" (Arthur Schopenhauer, *Über die Freiheit des Willens*, *Sämtliche Werke*, Arthur Hübscher (ed.), Mannheim, Brockhaus, Vol. IV, pp. 45-46).]

134 [Cf. *Ética*, II, prop. xl, esc. 1; ed. cit. 161-163.]

no deja lugar a dudas de que también existen otros términos altamente abstractos que pertenecen a esta especie de vanos temblores del aire. "En el alma no existe la voluntad independiente o libre", dice en el encabezamiento del parágrafo; lo prueba lógicamente, es decir, de mala manera; pero después agrega que se puede probar igualmente que en el alma *no existe ninguna facultad independiente del pensar, del desear, de amar*, etc. Por tanto, todos estos conceptos son fantasías o meras palabras, hasta tal punto que un "entendimiento" o una "voluntad" se comportaría frente a nuestras representaciones reales y singulares o frente a cada uno de nuestros actos voluntarios como el concepto de "piedredad" (*lapideitas*) frente a las piedras individuales o el concepto de "hombreidad" frente a Pedro o a Pablo[135].

La importancia de este pasaje salta a la vista. Spinoza se alza allí por encima de su propio lenguaje y, en la medida en que deja de lado la existencia de una "voluntad", logra intuir con mayor precisión la falta de libertad de los actos voluntarios humanos de lo que lo hace doscientos años después su crítico Schopenhauer; algo similar sucede cuando Spinoza disuelve el concepto de perfección, esto es, cuando desecha esta palabra y torna inútil la posterior crítica de Kant a las pruebas de la existencia de Dios, al igual que debería haber

135 [Cf. *Ética*, II, prop. xlviii y esc.; ed. cit., pp. 176-177.]

acabado con la existencia de las bimilenarias "ideas" de Platón en toda filosofía. Spinoza fue el único pensador que se tomó en serio el concepto de necesidad. Mientras entre los antiguos resultaba algo oscuro que colocaran a sus dioses bajo una *ananké* situada sobre sus cabezas, bajo el *fatum*, cosa que en Schiller y sus adeptos se convertía en juego espiritual el hablar sobre un destino todopoderoso (situado por encima de los dioses y de los hombres), el Dios de Spinoza no posee libertad, porque carece de entendimiento, porque este *Deus sive natura* es pensado verdaderamente sin ningún tipo de propósito. El concepto de propósito contradice frontalmente el concepto serio de necesidad o causalidad. Por eso en Spinoza los conceptos de "finalidad", "voluntad", "entendimiento", así como los de "ser" y "cosa" pertenecen a los "trascendentales", a las vainas sin contenido, a las meras palabras, que son infructíferas para el conocimiento humano.

Pero Spinoza no fue totalmente consecuente en esto. Por amor a su sistema podía empezar a discurrir con total convencimiento sobre las mismas palabras trascendentales y podía hablar de los atributos de su Dios como si hubiera estado cenando con ellos. Repentinamente, empero. volvía a sugerir que los atributos de la sustancia suprema solamente pueden encontrarse en nuestro pensamiento (esto es, para nosotros, en el lenguaje); y en la carta 9 (27, según la numeración antigua), dirigida a un aplicado, fiel y jo-

ven admirador, agregó con una carcajada (no puede ser otra cosa que una broma) la siguiente explicación: uno podría pensar sin problemas una misma sustancia con dos denominaciones o nombres (es decir: palabras), al igual que el tercer patriarca se llamó tanto Jacob como Israel[136]. Palabras, palabras, palabras: éstas son sus conceptos más preciados. En una ocasión llega a reconocer que "entendimiento" y "voluntad" son dos palabras que designan la misma cosa[137]. El entendimiento y la voluntad son Jacob e Israel. Especialmente la voluntad (*voluntas*) no es otra cosa sino los actos de volición individuales (*volitiones*).

Por eso Spinoza resuelve la cuestión de la libertad de la voluntad en la medida en que despoja a las palabras de su sentido. Al igual que el triángulo, si pudiese hablar, pensaría a su Dios como eminentemente triangular, lo mismo haría la piedra en su caída: si pudiese pensar hablaría de su decisión y de su libertad de volar por los aires[138].

Siempre que su sistema no lo tornaba escolástico, Spinoza prescindía de la utilización de conceptos trascendentales. Para él, los hombres al actuar estaban sometidos a la misma ilusión de libertad que la piedra en su caída; y sucede lo mismo con la ilusión de la

136 [Carta 9, a Simon de Vries; *Correspondencia*, ed. cit., p. 121.]
137 [Cf. *Ética*, II, prop. prop. xlix y cor.; ed. cit, pp. 177-179.]
138 [Cf. carta 58, a G. H. Schuller, de octubre de 1674; *Correspondencia*, ed. cit., pp. 335-339.]

libertad de la voluntad que con la ilusión de todas las restantes ideas o ideales. Pues no puede silenciarse el hecho de que el pensador Spinoza no reconoció las ideas platónicas, que se han transformado en nuestros ideales, como ya vimos en el caso de "lo bueno" y de "lo bello".

Pues detrás de él acechaba, con su vana ilusión, lo que nos sujeta a todos: el "ideal". *Canis a non canendo*[139], tituló (tardíamente) *Ética* a su obra principal según el ejemplo de Geulinx, su precursor[140]. En su férrea cadena de la necesidad el "deber" tiene tan poco sitio como el "querer". Spinoza no erige ideales; a diferencia de Hegel, todo lo que existe es perfecto. Es perfecto porque no puede ser de otra manera a como es. Por eso Spinoza tampoco conoce palabras serviles en su doctrina sobre el Estado; no cree en un Estado

139 [*Canis a non canendo*: "se llama perro (*canis*) porque no canta (*cano*)". Esta pseudoetimología se suele atribuir a Isidoro de Sevilla y se utiliza para indicar las arbitrariedades y caprichos que llevan a la elección de una palabra. De todas maneras, en Varrón (*De lingua latina*, 7, 32) encontramos, dicho seriamente, lo siguiente: "Los perros (*canes*) se llaman así porque con sus ladridos dan la señal, lo mismo que se dice *signa canere* (hacer sonar las señales militares)".]

140 [Arnold Geulinx (1624-1669). Filósofo flamenco. Fue el primero que propuso una explicación ocasionalista de la relación alma-cuerpo. Según esta teoría, que después perfeccionaría Malebranche, con ocasión de la presencia de un cuerpo Dios interviene y produce en nosotros tanto la sensación como la idea de ese cuerpo. Así, de manera semejante a Spinoza, Geulinx niega el libro albedrío y sostiene que nuestra sumisión a la voluntad divina es una necesidad que el hombre asume gozosamente apenas entiende su verdadera relación con Dios. Su *Ética* se publicó póstumamente, en 1675.]

ideal (como antes de él lo hizo Hobbes) ni en un hombre ideal (como después de él lo hizo Rousseau); es por esto que los utopistas más poderosos de la actualidad, los comunistas, no pueden recurrir a él[141].

Su ética no predica ninguna moral. El hombre encuentra la misma necesidad en el exterior que en su intimidad. El conocimiento de Dios o la naturaleza genera únicamente alegría, nunca la conciencia de un mandamiento exterior. Spinoza no encuentra en sí mismo eso que se ha denominado "conciencia"; no la conoce. Con una superioridad para la que quizás no estemos totalmente maduros actualmente, pasa por alto la conciencia en el sereno capítulo titulado "Sobre las pasiones". Todo lo reduce al dolor o a la alegría, esto es, a nuestra naturaleza. Bajo su mirada, el presente y el futuro se tornan una misma cosa. La esperanza es el esperar con alegría, el miedo es el esperar con tristeza. La alegría (*gaudium*) consiste en la constatación de que no se ha verificado la tristeza esperada, de que el miedo no tenía fundamento; pero si la esperanza era infundada, "si hemos hecho el ridículo", entonces experimentamos remordimientos de conciencia[142].

---

141 [Cf. al respecto, Spinoza, *Tratado político*, Cap. I, traducción de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2004, pp. 81-88.]

142 [Cf. *Ética*, III, prop. xviii y escolios; ed. cit., pp. 214-216. La proposición, recordemos, dice: "El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente".]

El que se espante ante estas palabras, el que no crea posible que Spinoza haya concebido realmente esta pena como un remordimiento de conciencia, seguramente no tiene todavía los ojos bien abiertos para la estrella de Spinoza, todavía no se encuentra maduro para su doctrina sobre la futilidad de las palabras.

VIII

La historia póstuma del spinozismo, la historia, por tanto, de su influencia en la vida espiritual de Europa, constituye una nueva prueba de que especialmente en el caso de Spinoza debe distinguirse entre la cosmovisión genial, intuitiva, simbólicamente verdadera, la ocurrencia poderosa, y por otro lado la forma pesada, discursiva, indigesta, la palabra desvalida. Vuelvo a la exposición de la influencia de Spinoza, de la cual he partido.

El hecho de que hace unos ciento cuarenta años se haya hablado con desprecio de Spinoza es algo que puede retrotraerse a la influencia del gran *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle. Este hombre eminente, a pesar de toda su erudición histórica y de toda su crítica escéptica, a pesar de su espíritu y su franqueza, siguió siendo una figura premoderna carente de cualquier comprensión por los nuevos gérmenes vitales, aún cuando aplicara con valentía el toque de gracia a todo lo que agonizaba. Si se exceptúa

a Lessing –que nos conduce poética e intuitivamente a Goethe–, y si se hace excepción de algunos otros pocos nombres, solo nos queda Pierre Bayle.

Sin embargo, resulta difícilmente comprensible el odio de Bayle contra su gran contemporáneo (Bayle es nombrado profesor en Rotterdam solamente cuatro años después de la muerte de Spinoza). Aquí nos topamos con el odio. El poderoso escéptico, que sabe usar en todos los casos la ironía suave, utiliza las expresiones más fuertes contra el judío ateo. Incluso califica al *Tratado teológico-político*, al que bien se podría llamar la Biblia de la propia lucha vital de Bayle por la libertad de pensamiento, de *livre pernicieux et détestable*[143]; con toda su ingeniosidad lúdica arroja realmente a Spinoza entre los muertos y dice: "No es cierto que sus partidarios sean muchos. Muy pocas personas son sospechadas de adherir a su doctrina; entre aquellos de los que se sospecha hay muy pocos que la hayan estudiado, y entre éstos hay muy pocos que la hayan comprendido y que no hayan sido desalentados por las confusiones y las abstracciones impenetrables que en ella se encuentran"[144].

Este odio no puede explicarse con la repugnancia usual que lo mediocre siente por lo talentoso, pues

143 [Cf. Pierre Bayle, "Spinoza", *in corp.*, *Diccionario histórico y crítico*, ed. cit., p. 334.]
144 [Cf. *Ibidem*, p. 336.]

Bayle no era ningún mediocre; no percibía, sin embargo la talla genial en Spinoza. La explicación radica precisamente aquí, en que no vio, en que no entendió a Spinoza. Se atuvo a las palabras del filósofo y no entendió las nuevas preguntas del hombre. Como si hubiese leído solamente las proposiciones más débiles de Spinoza, como si se hubiese preocupado únicamente de la construcción metódica y de las demostraciones, califica al "sistema" de "tal sistema es la hipótesis más monstruosa que se pueda imaginar, la más absurda, la más diametralmente opuesta a las nociones más evidentes de nuestro entendimiento"[145]. Y hasta llega a defender al *Deus* contra Spinoza. Las infamias que cantaron los poetas paganos sobre Júpiter y Venus no llegan siquiera a rozar la terrible idea que Spinoza nos ofrece de Dios. Pues en la antigüedad no se atribuían *todos* los crímenes y pecados a los dioses, mientras que en Spinoza no existe otra cosa en el mundo que actúe o que padezca más que Dios, a él remite todo dolor y toda culpa, todo el mal físico y moral. Si Dios y el mundo son una única cosa, si todo está en Dios, entonces es falso afirmar "Los alemanes masacraron a diez mil turcos", a no ser que a este dictamen se le dé el sentido de "Dios, revestido bajo la forma de los alemanes, asesinó a Dios, revestido bajo la forma de

145 [Cf. *Ibidem*, p. 335.]

diez mil turcos"[146]. Bayle es tan poco capaz de liberarse de la idea de un Dios personal que ignora con cuánta agudeza su parodia interpreta el pensamiento de Spinoza[147]. Todos los ejemplos sarcásticos de Bayle son exactos. Ciertamente, así es como lo entendió Spinoza. Dios se alaba a sí mismo, Dios rechaza su propia oración, se persigue a sí mismo, se devora a sí mismo, se condena a sí mismo al patíbulo. Y los ejemplos son tanto mejores cuando muestran claramente cómo el Dios de Spinoza tenía que fracasar en el lenguaje, que no es capaz de representárselo más que de modo individual, esto es, con voluntad y entendimiento.

A Pierre Bayle se le replicó inmediatamente que no había comprendido a Spinoza, y su contrarréplica se aferra de modo todavía más intenso a las palabras; y así como su crítica puede conservarse en lo puntual, en lo general resulta insuficiente e inmadura. Su crítica

---

146 [Cf. Bayle, "Spinoza", N, *Diccionario histórico y crítico*, ed. cit., p. 370.]

147 [Esta incapacidad de Bayle para liberarse de un Dios personal resulta mucho menos clara de lo que Mauthner considera. En tal sentido el artículo "Spinoza" del *Dictionnaire historique et critique*, a nuestro juicio, no debe ni puede ser entendido como una expresión de odio sino más bien como un complejo dispositivo retórico por medio del cual Bayle expone en alta voz su desacuerdo con Spinoza para luego, con eficaz cautela, poner al lector en condiciones de inferir que el *Deus* de la *Ética* es el único que la razón puede aceptar si no se deja embargar, y enloquecer, por el "escándalo" de la fe. Sobre las posibles interpretaciones del famoso artículo, me permito remitir a Fernando Bahr, "*Spinoza* en el *Dictionnaire* de Pierre Bayle", en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Buenos Aires, Altamira, 2005, pp. 41-50.]

acaba en que Bayle no puede pensar nada claro bajo los conceptos spinozianos de *sustancia* y *modo* (algo en lo que lamentablemente tiene razón), pero lo que pasa por alto es que sí es posible comprender la mirada y entrada joviales de Spinoza en la necesidad amoral del mundo sin preocuparse de las definiciones de *sustancia* y *modo*. La queja y acusación de Bayle termina con estas palabras tragicómicas: "Si no se entiende qué es lo que quizo decir con ello [a saber: que Dios es la sustancia única y que todos los restantes seres son sus modificaciones] es sin duda porque dio a las palabras una significación completamente nueva sin advertir a sus lectores" [148]. Y yo agrego: como hacen y deben hacer todos los descubridores de ideas nuevas.

No deseo reprimir lo que ya intenté exponer una vez (*Historia del ateísmo*, II, p. 303), esto es, que el escéptico Bayle se creía en el deber de combatir al supuesto dogmático Spinoza, pero que el mal artículo "Spinoza" no contradice en absoluto la tendencia general del gran Diccionario. Bayle advierte sinceramente sobre aquello que le parecía demasiado metafísico en Spinoza. Pero como precursor de la tolerancia y de la libertad de pensamiento también muestra su eficacia (escondida o abierta) cuando aparece como detractor del judío de Ámsterdam. Bayle adopta abiertamente

148 [Cf. Bayle, "Spinoza", *in corp.*, *Diccionario histórico y crítico*, ed. cit., p. 338.]

el partido de Spinoza cuando en su texto nos cuenta la vida del filósofo y cuando hace plena justicia a su carácter. Pero procede con disimulo y cautela (en la observación "O") cuando nos dice que las contradicciones y dificultades en el sistema de Spinoza no son menores que las de la teología cristiana y que, por tanto, únicamente debido a razones prácticas debe preferirse la opinión común o la hipótesis cristiana; al final habría que preferir un sistema filosófico si sus contradicciones fueran menores que las de la teología[149]. A esto debe agregarse que en las invectivas de Bayle contra el panteísmo de Spinoza podemos leer casi exclusivamente maldades contra los misterios y dogmas de la religión cristiana. En resumidas cuentas, el desafortunado artículo de Bayle sobre Spinoza le ofreció algunas armas a los enemigos del judío, pero fundamentalmente contribuyó a la difusión y a la fama de Spinoza. Es probable que Goethe haya conocido a Spinoza por intermedio de Bayle; es posible que en el ínterin haya olvidado las pocas noticias del "pequeño Brucker" que consultó cuando era niño[150].

---

149 [Cf. Bayle, "Spinoza", O, *Diccionario histórico y crítico*, ed. cit., pp. 374-375.]

150 [Mauthner se refiere a *Institutiones Historiae Philosophicae usui acaemicae juventutis adornatae*, versión resumida de la gran *Historia critica philosophiae* que Johann Jacob Brucker (1696-1770) publicó en Leipzig entre 1742 y 1744. La versión resumida se publicó en 1747 y Goethe afirma en *Dichtung und Wahrheit* (Parte II, Libro VI) que fue su principal recurso para iniciarse en la historia de la filosofía.]

Se debe tener en cuenta esta actitud de Bayle ante Spinoza, y el enorme influjo de Bayle sobre todo un siglo, para comprender cómo resucitó Spinoza en Alemania, cómo los tres grandes faros del nuevo espíritu alemán –Lessing, Herder y Goethe– se declararon partidarios de Spinoza, cómo Moses Mendelssohn -para que tampoco falte la tragicomedia- murió de horror por el spinozismo de Lessing (según una leyenda sustancialmente cierta y en la que Goethe creyó) y cómo Spinoza conquistó Francia desde Alemania para finalmente ser superado en sus errores e imitado en su excelencia por Schelling y Hegel[151].

Doy por sabido que Fritz Jacobi, amigo de Goethe, después de la muerte de Lessing sorprendió primero a un pequeño círculo y luego a toda Alemania con la noticia de que Lessing había sido spinoziano; que aquella conversación (entre Jacobi y Lessing) es deliciosamente lessinguiana como para no ser auténtica en cada una de sus sílabas; que Moses Mendelssohn, quien como judío debería haber estado

151 [Moses Mendelssohn murió cuatro días después de haber entregado a su editor el manuscrito de *An die Freunde Lessings*; por ello, en la reseña de esta obra, Karl Philipp Moritz escribió que Mendelssohn había muerto "como un mártir defendiendo las prerrogativas de la razón contra la superstición y el fanatismo". Sobre la "Polémica del spinozismo" en Alemania, véase María Jimena Solé, "La polémica del spinozismo: muerte y resurrección de la Ilustración alemana", en J. L. Rearte y M. J. Solé (Eds.), *De la Ilustración al Romanticismo. Tensión, ruptura, continuidad*, Buenos Aires, Prometeo/Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010, pp. 85-96.]

orgulloso de este descubrimiento, reveló primero su desconocimiento de Spinoza, luego su sentido totalmente subalterno y finalmente su relativa necedad en la explicación *An die Freunde Lessings* [A los amigos de Lessing] (aparecida en 1786, después de la muerte de Mendelssohn y en el año del viaje a Italia de Goethe); también doy por sabido que todos estos sucesos dieron lugar a que Goethe nos legara interesantes testimonios de su relación con Spinoza[152].

Fue un poema de Goethe, el *Prometheus*, el que ocasionó las declaraciones de Lessing y desató todo el alboroto. Mendelssohn tampoco se equivocaba al declarar (sin conocer al autor) que el poema era pobre y que resultaba imposible que Lessing lo hubiera alabado[153]. Pero no es que precisamente este poema

---

152 He intentado exponer esta disputa en torno al spinozismo de Lessing, primero en mi *Kritik der Sprache* (volumen I, 3ª ed., pág. 354); luego, con más detalle, en mi Introducción a una reimpresión del librito de Jacobi sobre Spinoza (Georg Müller Verlag, 1912). Aquí puede volver a leerse de qué modo débil, vanidoso y charlatán el pequeño Jacobi expone la invalorable conversación con el gran Lessing, de qué manera pequeña y vanidosa empezó y continuó la disputa entre Jacobi y Mendelssohn, cómo se inmiscuyó Hamann (que ya era una ruina espiritual y corporal), cómo la inminente muerte de Federico de Prusia extinguió la valentía de Kant; cómo, en definitiva, todos los implicados tomaron posición frente al paganismo de Spinoza en contra de un cristianismo positivo. Por lo demás, los enemigos de Herder y Kant defendieron, con su egoísmo espiritual, las propias ideas, cada uno la suya, al declararse en contra del abnegado Spinoza.

153 ["¿Honrarte? ¿Para qué? ¿Has paliado los dolores alguna vez del agravado, has aplacado las lágrimas alguna vez del angustiado? ¿No me ha forjado hombre el poderoso tiempo y el eterno destino, mis seño-

fuera spinoziano, sino que Goethe lo era siempre y en todo momento. En su juventud, fue Bayle quien le reveló a Spinoza; inmediatamente lo fascinó la unidad de Dios y la naturaleza y quizá le inspiró una de las notas eruditas en donde se cuenta de un epicúreo, un tal Alejandro, que comparó las cosas del mundo, las formas, los fenómenos, con el *peplon*, con el manto de la divinidad (*wirke der Gottheit lebendiges Kleid* [hacerle a la divinidad su manto viviente])[154]. A través de Jacobi, luego de Herder, y luego de su amor por la señora Stein[155], se deja seducir a un estudio más

---

res y los tuyos?". Estas palabras, que forman parte de "Prometheus", están dirigidas a Zeus. Goethe parece haber compuesto el poema en 1773. No pensaba publicarlo, pero el manuscrito llegó a manos de Jacobi, quien se lo mostró a Lessing sin permiso de su autor. Tres años después, en 1783, ya muerto Lessing, Jacobi relató a Moses Mendelssohn aquel encuentro. Según Jacobi, Lessing no sólo había dicho que compartía "el punto de vista del poema", sino que había agregado: "No son para mí los conceptos ortodoxos de la divinidad; no puedo sostenerlos. *Hen kai Pan* [¡Uno y todo!] No sé otra cosa" (F. H. Jacobi, *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, traducción de José Luis Villacañas, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, p. 88). Al respecto, además del artículo ya citado de Jimena Solé y el prólogo de Villacañas a su traducción de Jacobi, puede verse Toshimasa Yasukata, *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment*, New York, Oxford University Press, 2002, pp. 130-140.]

154 [Cf. Parte IV, Libro XVI de *Dichtung und Wahrheit*. El texto citado corresponde a *Faust*, I, 509.]

155 [Charlotte von Stein (1742-1827). Amor intenso y acaso platónico de Goethe, quien la conoció en la corte de Weimar en 1775. Charlotte era siete años mayor que el poeta, estaba casada y tenía siete hijos. Con algunos intervalos, la relación se mantuvo hasta la muerte de Frau von Stein, tal como lo documentan unas 1.700 cartas.]

profundo de Spinoza, y desde ese momento Spinoza se transforma en su norte. ¿En qué cuestiones? Cuando ya era anciano, Goethe le escribe una vez a Zelter que los hombres que más influyeron sobre él habían sido Shakespeare, Spinoza y el naturalista Linné[156]. Queda claro que el poeta se siente agradecido ante Shakespeare y el naturalista ante Linné. ¿En qué aspectos era un alumno de Spinoza? Goethe nunca quiso ser un filósofo y la forma de la *Ética* debe haberle producido rechazo, ya que nos consta que nunca estudió sistemáticamente la obra[157]. Tampoco su religión, en el sentido de un credo

156 [La carta está fechada en Weimar el 7 de noviembre de 1816. Puede consultarse una versión inglesa de la correspondencia entre Goethe y Zelter en <http://openlibrary.org>.]

157 Un alemán mucho más alemán que Goethe puede ser tildado de manera similar como discípulo libre de Spinoza: el príncipe Bismarck, el político realista llevado por sus demonios. Esto es algo que ya han señalado los historiadores Meinecke y Marcks, y (en un escrito especial) el especialista en derecho público Rosin. Sería exagerado pretender catalogar de influencias conscientes las numerosas resonancias que en los discursos de Bismarck hacen recordar a Spinoza. Pero es bastante probable que el denominado *Kulturkampf*, que realmente hizo su aparición como una idea del siglo XVII y por eso se malogró, se retrotraiga a viejas ideas sobre la preponderancia del Estado sobre la Iglesia, tal como fueron enseñadas por Hobbes y de manera más decidida por Spinoza. Pretendo aducir solamente uno de los muchos testimonios de los *Discursos* de Bismarck, la curiosa carta en donde pide la mano de su mujer, Johanna; es una carta de fines de diciembre de 1846, exquisita en su mezcla de sinceridad y astucia. Bismarck habla mucho de Dios y de la posible fuerza de la oración, pero no oculta en ningún momento que el que pide la mano es poco cristiano desde su confirmación, un deísta, un panteísta, y que recién en los dos últimos meses ha sentido cerca la "gracia" de la fe. Pero claro: lo había bende-

unitario, es algo que Goethe haya buscado en Spinoza. En el estrépito del redescubrimiento, Dalberg le escribió a Herder: "Spinoza y Cristo: solamente en estos dos existe un conocimiento puro de Dios"[158]; Lichtenberg dijo: "en el caso de que al mundo todavía le queden innumerables años por delante, la religión universal será un spinozismo depurado"[159]; Hegel osó escribir la frase: "o

---

cido el spinoziano Schleiermacher. En un pasaje llega a revelar que en algún momento hizo suya la interpretación de Spinoza que hace Bayle: no podía orar porque el Dios omnipresente (cuando Bismarck ora) se adora de alguna manera a Sí Mismo (es seguro que las mayúsculas están ahí para halagar al pietista y devoto señor von Puttkammer). Luego dice expresamente: durante la época de estudiante "fue en los filósofos antiguos, en los incomprensibles escritos de Hegel y sobre todo en la aparente claridad matemática de Spinoza donde buscaba tranquilidad sobre aquellas cuestiones inconcebibles para el entendimiento humano". Me siento tentado de nombrar al tercer alemán junto a Goethe y Bismarck; es obvio que Lutero nada podía saber de Spinoza; pero también Lutero, en su bella y vigorosa juventud, provenía del panteísmo pagano que albergaba la *Theologia deutsch*, como sucede siempre en los escritos de mística alemana. Fue más tarde que el reformador realista se enredó en los alambres de los dogmas que no reformó.

158 [Cf. *Herders Reise nach Italien*, hrsg. von Heinrich Düntzer und F. G. von Herder, Giessen, Richer, 1859, p. xxx; puede verse en <http://openlibrary.org>. Karl Theodor Maria, Freiherr von Dalberg (1744-1817). Político alemán. Entre otros cargos, fue príncipe elector de Maguncia y canciller del Imperio en 1802, príncipe arzobispo de Ratisbona y Aschaffenburg en 1803, y príncipe primado de la Federación del Rin en 1806. Es especialmente recordado, y en su tiempo odiado, por haber visto en Napoleón la única figura capaz de salvar la unidad alemana.]

159 [Cf. Georg Christoph Lichtenberg, *Aforismos*, edición de Juan del Solar, Madrid, Edhasa, p. 275. Corresponde a los aforismos escritos entre los años 1784 y 1788.]

spinozismo o ninguna filosofía"[160]. Un entusiasmo tan forzado (sorprende encontrarlo en Lichtenberg) no era cosa de Goethe. ¿En qué fue spinoziano?

La influencia de Spinoza sobre él es descomunal; un buen trabajo de seminario podría consistir en probar detalladamente esta influencia, en el *Fausto*, en la descripción de su vida y, sobre todo, en su postura ante la vida. Tampoco faltan los elogios a Spinoza. En los *Zahmen Xenien* llega a decir que es el filósofo en quien más confía[161]. El incomparable poema *Prometheus*, que desató todo el incendio divino en torno a Spinoza, es una confesión de ateísmo rebelde, todavía independiente de Spinoza. Y el soberano *Fragmento sobre la naturaleza* (de 1782) acaso esté influido solo indirectamente por Spinoza y de modo directo por Shaftesbury, aunque se podría colocar regularmente la palabra "Dios" siempre que aparece "naturaleza"[162].

---

160 [Cf. Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía*, ed. cit., Vol. III, p. 305.]

161 [*Zahme Xenien*, VIII. El término "Xenien" proviene del griego "Xenía", nombre que se daba a las reglas de hospitalidad y, en especial, a los regalos que recibían los invitados. El poeta latino Marcial lo utilizó para su libro de epigramas y con un sentido claramente satírico. El título de la obra podría traducirse, pues, como "Recordatorios amables". Fue compuesta por Goethe entre 1821 y 1827.]

162 [Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713). Filósofo y político inglés. En 1709, publicó *The Moralists, a Philosophical Rhapsody being a recital of certain Conversations on Natural and Moral Subjects*, que Herder tradujo al alemán. Esta es la obra cuya influencia es notable en el fragmento titulado *Die Natur*, cuyo autor, de hecho, parece haber sido Georg Christoph Tobler, no

Pero el *Estudio filosófico* (dictado hacia 1784 a la señora von Stein) es al mismo tiempo una interpretación aprobatoria de Spinoza y un orgulloso rechazo de la ingenuidad de los amigos cristianos Lavater y Jacobi[163]. Debido a que más tarde debe alejarse para siempre del espíritu de Jacobi, cuyo corazón ama, escribe en sus severos *Anales* (1811) que se salvó en su antiguo asilo, en la *Ética* de Spinoza[164]. En los libros tercero y cuarto de *Poesía y verdad*, Spinoza sigue siendo el "santo" hacia quien Goethe eleva la mirada. El mismo Goethe sostiene que la influencia ética de Spinoza es avasallante, en el -lo repito- infinito altruismo que brilla en cada una de las frases. Como ya sucede en el caso de Bayle, en el que la condena del pensador y el reconocimiento del hombre particular despiertan la desconfianza de Goethe, la doctrina del judío de

---

Goethe. Sobre la influencia de Shaftesbury en ese escrito, véase Mark O. Klister, "The Sources of the Goethe-Tobler fragment 'Die Natur'", *Monatshefte*, Vol. 46, Nº 7, diciembre 1954, pp. 383-384.]

163 [El breve ensayo "Philosophische Studie" fue publicado en 1891 a partir de las notas de Charlotte von Stein. Correspondería a los años 1784 y 1785. Goethe relata sus amistosas diferencias con Jacobi y Lavater respecto del cristianismo también en el libro XIV de *Dichtung und Wahrheit*.]

164 ["Me refugio en mi antiguo asilo y encuentro en las semanas siguientes mi entretenimiento diario en la *Ética* de Spinoza" (tomo la traducción de Julie Prandi, *Dare to be happy! A Study of Goethe's Ethics*, Lanham (Maryland), University Press of America, 1993, p. 21). Goethe escribe esto a raíz del desagrado que le despierta la tajante separación entre Dios y la naturaleza que observa en el libro de su amigo Jacobi *Von den Göttlichen Dingen und ihre Offenbarung* (1811).]

Ámsterdam es asimilada en un primer momento por su carácter. En la hermosa Introducción al cuarto libro de *Poesía y verdad* es donde Goethe expresa más claramente cómo se dejó influir por Spinoza en todo su accionar. En algún momento, todo hombre inteligente comprende que todo es vanidad. "Existen pocos hombres que presienten esta sensación intolerable y que, a fin de esquivar todas las resignaciones parciales, se resignan de una vez y para siempre. Estos hombres se convencen a sí mismos de lo eterno, de lo necesario y de la ley, e intentan construir estos conceptos, que son indestructibles, y que no se superan mediante la contemplación del pasado, sino que más bien se ven confirmados. Pero como aquí yace realmente algo que es más que humano, estas personas son tenidas usualmente por inhumanas, por ateas y ajenas al mundo; es más: no se sabe bien cuántos defectos más se les podrían atribuir… Pero no se piense que yo hubiese firmado sus escritos [los de Spinoza] y que me hubiese declarado al pie de la letra partidario de ellos. Pues ya había visto con claridad que nadie comprende al otro, que nadie entiende lo mismo cuando se pronuncian las mismas palabras, que nadie piensa lo mismo cuando se utilizan las mismas palabras, que una conversación, una lectura, despiertan diferentes series de pensamientos en diferentes personas y bien puede confiarse en el autor del *Werther* y del *Fausto* cuando él, profundamente impregnado de estos malentendidos, se ha cuidado bien

de la presunción de entender totalmente a un hombre que, como discípulo de Descartes, se elevó a través de la cultura matemática y rabínica a la cima del pensamiento, que hasta el día de hoy parece seguir siendo la meta de todos los esfuerzos especulativos"[165].

Aquí radica el contraste entre Bayle y Goethe. Bayle acusa amargamente al pensador por su transmutación de los viejos conceptos y no lo comprende porque se atiene a la letra; Goethe ve a través de la futilidad de todo lenguaje en general y comprende a Spinoza precisamente por no atenerse al texto. Es spinoziano, pero no como un discípulo, sino como un pariente (E. Caro, *La philosophie de Goethe*: "Il est de sa famille bien plus que de son école" [Es de su familia, más que de su escuela])[166].

Si hubiese sido solamente la *Ética* de Spinoza la que ató a Goethe de por vida, ¿por qué contrapuso entonces el judío filosófico (en su *Ahasver Plan*) directamente a Jesucristo?[167] ¿Por qué se transformó Goethe en un "no-cristiano decidido"?[168] ¿No fue también el

---

165 [Cf. Libro XVI de *Dichtung und Wahrheit*. En un pasaje que Mauthner no cita, Goethe afirma que su confianza en Spinoza "reposaba sobre la calma que había producido en mí".]

166 [Elme Marie Caro (1826-1887). Filósofo francés nacido en Poitiers. Publicó *La philosophie de Goethe* en 1886.]

167 [Cf. Libro XV de *Dichtung und Wahrheit*.]

168 [Cf. cartas a Susanna von Klettenberg, del 26 de agosto de 1770, y a Johann Kaspar Lavater del 29 de julio de 1782 (*Goethes Briefe*, Karl Robert Mandelkow (Ed.), Hamburg, Wegner, 1965-67, Vol. 1, pp. 115 y 402).]

"altruismo infinito" la ética de Jesucristo?[169] Si Goethe solamente pretendía liberarse de la Iglesia, ¿de dónde provenía su odio a la cruz misma?[170]

La respuesta es que Goethe no solamente admiraba la *Ética* de Spinoza, sino que encontraba en ella (más allá de su costumbre de explicarse las cosas lógicamente) mucho más que una explicación del mundo. Los esfuerzos especulativos no eran cosa de Goethe; siempre tuvo una actitud de rechazo frente a Kant, por más que Schiller intentara ponderar las categorías de la razón pura[171]; apartó calladamente de su lado *El mundo como voluntad y representación*, a pesar de que el autor le resultaba cercano[172]. Se había

169 [Cf. Libro XV de *Dichtung und Wahrheit.*]

170 [Recordemos en este sentido uno de los *Epigramas venecianos:* "Soy capaz de soportar muchas cosas. Soporto casi todo lo que me fastidia, como me lo ordena un Dios, con ánimo tranquilo. Muy pocas cosas me repugnan tanto como el veneno y las serpientes, son cuatro: el humo del tabaco, las chinches, el ajo y la "T" (Ep. 66).]

171 [Cf. la conversación con Eckermann del 16 de febrero de 1827 (J. P. Eckermann, *Conversations with Goethe in the last years of his life*, translated by S. M. Fuller, Boston, Hilliard, 1839, pp. 216-217; puede verse en <http://openlibrary.org>).]

172 ["El Dr. Schopenhauer me visitó como un simpático amigo. Estuvimos de acuerdo en muchas cosas, pero al final cierta división no pudo ser superada, de manera semejante al caso de dos amigos que han viajado juntos pero que se separan cuando uno quiere ir hacia el norte y el otro hacia el sur, alejándose rápidamente" (Cita tomada de Arthur Hübscher, *Denker gegen den Strom*, Bonn, Bouvier Verlag, 1988, p. 71). Sobre las circunstancias en que Goethe recibe la obra de Schopenhauer y la lectura que hace de la misma, se encontrarán datos precisos en David Cartwright, *Schopenhauer. A Biography*, pp. Cam-

"tranquilizado" con la cosmovisión de Spinoza, todo se volvió "sereno" en él, como "Dios o la naturaleza". "Ella es sabia y serena"[173].

Ante la afirmación de que Goethe había encontrado en el spinozismo la salida de su propia cosmovisión, de que él bien podía transformarse en el resucitador de Spinoza porque no le preocupaba la palabra, de que él había divisado en el spinozismo la luz eterna para el poetizar y la contemplación de la naturaleza, ante todo esto es él mismo el que encuentra la expresión más orgullosa, meditada y pura en su carta a Herder desde Roma del 23 de octubre de 1787 (*Viaje a Italia*): "Siempre he presenciado con una tranquila sonrisa el hecho de que considerasen que no daba la talla en las conversaciones metafísicas; pero como soy un artista me debería dar igual. Es más, quizás me interese más que permanezca oculto el principio desde y a través del cual obro"[174].

En las conversaciones metafísicas Goethe ha revelado con frecuencia lo que Spinoza significaba para él. Como artista tuvo la poderosa fantasía de la visita del judío eterno en Spinoza; lamentablemente es

---

bridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 337-340.]

173 [La cita proviene del fragmento "Die Natur" (Cf. *Naturfragment*, *Goethes nachgelassene Werke,* Vol. 10, Stuttgart und Tübingen, 1833, p. 7.; en <http://books.google.com.ar>).]

174 [La cita completa puede verse en Ernst Lautenbach, *Lexicon Goethe Zitate. Auslese für das 21. Jahrhundert aus Werk und Leben*, München, Iudicium Verlag, 2004, p. 359.]

algo que solamente pensó, pero a lo que no dio forma. Acaso se haya perdido algo descomunal: Spinoza en la poesía alemana, indestructible como Fausto. Pero quizás la fantasía no tuvo el diseño suficiente. Más tarde fueron los poetas alemanes de raza judía quienes llevaron a cabo el plan de Goethe: Berthold Auerbach de modo pequeño y vergonzoso, S. Heller con fuerza espiritual, pero sin el torrente poético[175]. (También existen novelas spinozianas: *Amor Dei* de Kolbenheyer, en donde experimentamos muchas cosas del mundo spinoziano; la de Otto Hauser, un libro cristiano de pasatiempo.)[176]

Son exquisitas las pocas páginas en que Goethe -después de haber discutido las cuestiones en "agradables veladas" con Herder y su mujer amada- intenta discutir metafísicamente con Spinoza.

Estas páginas pueden instruirnos sobre cuán por encima estaban los espíritus rectores de aquella época con respecto al mercado literario de nuestros días. Hay que pensar en aquellos días con veneración y nostalgia.

---

175 [Seeligmann Heller, *Ahasverus: Ein Heldengedicht*, Leipzig, Wigand, 1866. Esta obra se encuentra en <http://books.google.com.ar>.]

176 [Erwin Guido Kolbenheyer, *Amor dei: Ein Spinoza-roman*, München, Georg Müller Verlag, 1912; se encuentra en <http://openlibrary.org>. Otto Hauser (1876-1944), literato alemán de notorias tendencias antisemitas. Publicó su novela *Spinoza* en Stuttgart (1907); también le dedicó algunas páginas al filósofo en su *Geschichte des Judentums*, Weimar, 1921.]

Goethe no se cansa de leer y releer a Spinoza, de aclarar todos los puntos para presentárselos sencillamente como una flor a su enamorada, y Charlotte no se cansa de aprender del amado maestro. Las personas eran especialmente laboriosas en diciembre de 1784; el manuscrito del librito de Jacobi sobre Spinoza había llegado poco antes a Weimar. Pero Goethe no posee un ejemplar propio de Spinoza; Herder le regala el suyo y se lo envía a su amigo el día del nacimiento de Cristo, el 25 de diciembre, que también es el día del cumpleaños de la señora von Stein[177]. Y Herder, superintendente general y predicador, acompaña el libro con la siguiente dedicatoria:

> El santo Cristo debe traer hoy al santo Spinoza como un regalo de amistad a tu amigo y a nuestro amigo. ¿Pero cómo pudieron juntarse el santo Cristo y Spinoza? ¿Qué confiada mano osó anudar ambos en una cosa? Discípula de Spinoza y hermana del santo Cristo. Tu día consagrado es el que mejor anuda el vínculo. Entrégaselo al sabio al que lo has destinado, y que Spinoza sea siempre para vosotros el santo Cristo.[178]

177 A esto se remite la delicada broma que la llama una hermana del santo Cristo; es odioso que Suphan quiera ver en esto una alusión a su devoción.

178 [Herder, *Sämlichte Werke*, ed. Bernhard Suphan, Hildesheim/Zürich/New York, Olms/Weidmann, 1994, Vol. XXIX, p. 697.]

IX

En la disputa general en torno a Spinoza originada por Jacobi tampoco Kant, que se volvió temeroso por la muerte de Federico el Grande, salió cubierto de gloria. Y así es: los filósofos se obstinan en las proposiciones y demostraciones del sistema de Spinoza y fomentan únicamente la disputa lógica. Fueron los poetas, los poetas alemanes a los que llamamos clásicos, los primeros en sumergirse en la cosmovisión personalísima del pensador casi olvidado (después de que Lessing lo hubiera redescubierto). Goethe se transformó no tanto en su discípulo, sino en su reencarnación. En el mejor retrato de Spinoza (y quizás el único auténtico), el de Wolfenbüttel, los inmensos ojos miran de un modo similar al del retrato de Goethe pintado por Kügelgen, de 1810[179]. Goethe poetizó y vivió lo que Spinoza había vivido y enseñado: la unidad o concordia no-cristiana (por mí no hay inconveniente en decir *anti-cristiana*) entre el Yo y la naturaleza, la alegría en esta unidad, el sentimiento de felicidad de los paganos y el alejamiento de todo pesimismo.

179 [Han quedado varios retratos supuestos de Spinoza. El más conocido, de autor anónimo, sería de alrededor de 1665 y se encuentra en la Herzog-August-Bibliothek de Wolfenbüttel. El más interesante es, sin duda, el de Samuel Van Hoogstraten, seguramente pintado en 1670. Todos pueden verse en <http://www.caute.net.ru/spinoza/>. El que Mauthner recuerda de Goethe fue pintado en 1810 por Gerhard von Kügelgen (1770-1820).]

De todos modos son los más libres entre nosotros quienes profesan –apelando a Spinoza y Goethe y a su sentimiento de unidad o concordia– el monismo como la única cosmovisión todavía posible para personas que no practican confesión alguna. Hace años (en mi *Wörterbuch der Philosophie*, II, p. 97ss.) sometí este monismo a una crítica demasiado ruda; ahora desearía, con menos rudeza, sintetizar los pensamientos de ese trabajo para mostrar lo que, después de doscientos cincuenta años, sigue vivo o continúa teniendo futuro en la doctrina de Spinoza. Pues si bien es cierto que hemos superado las visiones de Spinoza en cada una de las ciencias particulares, también es verdad que no todos hemos alcanzado su sentimiento cósmico.

El hombre, mientras vive, posee el instinto de divisar en su entorno solamente individuos, con quienes establece contactos exclusivamente por uno de estos tres motivos: el hambre, el amor y la vanidad; ese mismo hombre, mientras piensa, posee el instinto contrapuesto, esto es, tener por verdadero solamente a los conceptos y construirlos con creciente altura y abstracción. Así, por ejemplo, el concepto de un único Dios o de la sustancia única. El antiguo dualismo de cuerpo y alma o de cuerpo y espíritu pareció superado por una palabra, por el *monismo*. En lugar de "cuerpo y espíritu" también podía decirse "naturaleza y entendimiento". El investigador Darwin creyó sinceramente que acababa con esta oposición, que expresa el mismo

fenómeno en dos lenguajes diferentes, ya que eliminaba de la naturaleza la finalidad consciente, explicando las formas "teleológicas" de la naturaleza mediante las leyes de la herencia y la adaptación, y colocando un proceso en lugar de la creación. Nuestros monistas alemanes –Haeckel en primer lugar– cometieron el error de transformar las hipótesis de Darwin en un dogma del darwinismo; hoy sabemos que la teoría de la evolución de Darwin es solamente una orientación del pensamiento, pero no una solución del viejo enigma en el que se había extraviado el darwinismo dogmático de Haeckel[180]. De todas maneras, constituyó una hazaña cultural que Darwin reconociera la posibilidad de borrar de la naturaleza el concepto de teleología: la creación según un plan que existe en la cabeza de un ser dotado de un entendimiento similar al humano. El monismo de Haeckel no era menos supersticioso con las palabras que cualquier teología supersticiosa; era materialismo dogmático. Y ya no podemos tranquilizarnos en la unidad del materialismo. En última instancia, *sabemos* tan poco de la materia como del espíritu. Con sus apelaciones a Goethe y Spinoza, con

---

180 [Ernst Haeckel (1834-1919). Biólogo y filósofo alemán. Fue quien difundió los resultados de las investigaciones de Darwin en Alemania, pero adaptándolas a la *Naturphilosophie* de la época, es decir, recuperando ideas teleológicas e ignorando el papel que Darwin había atribuido al azar. Su obra más importante en este sentido se titula *Generelle Morphologie der Organismen* (*Morfología general de los organismos*), cuyo segundo volumen estaba dedicado a Goethe.]

su chapucería sistemática y su lenguaje amanerado, Haeckel solamente demostró –debe quedar inmune su importancia como especialista– que en realidad no conocía a Spinoza ni a Goethe, que no poseía una cabeza filosófica y ni siquiera tenía dominio sobre las expresiones técnicas del pensamiento abstracto. Desde hace años Wilhelm Ostwald se esfuerza exitosamente por conducir a los monistas alemanes del dogmatismo al agnosticismo inglés, que es mejor e igualmente anticlerical, es decir, hacia la doctrina que predica que el entendimiento humano no es suficiente para resolver el enigma del mundo[181]. Resta solo un paso para llegar a la doctrina más humilde de mi crítica del lenguaje: que el lenguaje es la única herramienta que poseemos para conocer la naturaleza y que este lenguaje es una herramienta inútil para ese fin. Spinoza tenía una honda intuición sobre esta carencia esencial del lenguaje humano (incluyendo el científico), aunque no rehusó utilizar conceptos medievales, y Goethe poseía un alto grado de conciencia sobre este

181 [Friedrich Wilhelm Ostwald (1853-1932). Químico y filósofo nacido en Riga (Letonia). Fue profesor en el Instituto Politécnico de Riga y en la Universidad de Leipzig. Recibió el Premio Nobel de Química en 1909. Adoptó el monismo de Haeckel; hizo de él, sin embargo, un arma social, apoyando los movimientos pacifistas y combatiendo el dominio de las ideas cristianas en filosofía natural. En este aspecto son importante sus *Monistische Sonntagspredigten (Sermones monísticos de los domingos)* y *Arbeiten zum Monismus (Trabajos sobre monismo).*]

problema. Ahora bien, la palabra *monismo* proviene de la designación que se le daba a la unidad en el griego antiguo y significa la creencia en la unidad que se esconde tras la naturaleza, en la unidad de la totalidad del cosmos. ¡Como si con esto quedara algo explicado! ¡Como si detrás de esta unidad no pudiera igualmente acechar el viejo Dios judío! Hace algo más de dos mil años el filósofo Aristóteles, mundialmente célebre, explicó que el círculo era la línea más perfecta y "demostró" una cantidad de fenómenos a partir de este absurdo juicio de valor[182]. No nos volvemos más sabios al declarar que el uno es la cifra más perfecta y al tejer toda una cosmovisión a partir de este juicio de valor igualmente absurdo. Tendremos que superar la superstición de la palabra *monismo* –atravesándola y no evitándola– como la época de Descartes y Spinoza tuvo que superar la superstición de los aristotélicos con duras disputas públicas y privadas.

Por tanto, no tengo nada en contra de que nuestros monistas continúen evocando a Spinoza y Goethe como a sus santos patronos, y tampoco insistiré para que se abandone el tópico de *monismo* antes de que se encuentre otro tan bello y cómodo. Los críticos del lenguaje o de las palabras no son todavía suficientemente numerosos como para fundar una liga; tampoco son lo suficientemente hábiles, ni tienen

182 [Cf. Aristóteles, *De Caelo*, I, 2, 269a 20-25.]

una orientación positiva, como para transformar en punto de partida de una propaganda ampliamente difundida su convicción de la inutilidad de los viejos conceptos e ideales. Son escépticos que ríen, pero no son dignos. Es cierto que los críticos del lenguaje o de las palabras coinciden en el rechazo y en la siempre denigrada negación con los monistas, y éstos, a su vez, con Spinoza y Goethe. La diferencia es que el sentimiento cósmico que compartían estos dos santos patronos paganos –en el pensar y en el poetizar– era arquitectónico y que tuvieron, casi a disgusto, que tirar abajo murallas quebradizas para ganar espacio y pilares donde levantar el nuevo edificio de la nostalgia; la diferencia es que la crítica del lenguaje debe establecer un nuevo fundamento de todo el conocimiento humano para comprender la mera posibilidad del conocer, y en esta tarea descomunal no debe preocuparle si los muros de palabras derrumbados significaban mucho para los hombres antiguos, a saber: los conceptos más elevados de la ciencia o incluso algunos ideales o anhelos de la religión, de la moral, etcétera.

Es posible que Spinoza, quien, según las bellas palabras del inglés Lewes[183], era grande entre los grandes, continúe siendo una autoridad para aquellos que necesitan una bandera para perseguir una meta

183 [Cf. George Henry Lewes, *A Biographical History of Philosophy*, Vol. III: “From Bacon to the present day”, London, 1851, p. 154. Disponible en <http://books.google.com.ar>.]

común. Nosotros no nos inclinamos ante ninguna autoridad e incluso ante Spinoza, después de conocerlo bien, nos colocamos en una actitud de amor libre. Y debido a que percibimos claramente los límites de su pensamiento, allí donde, dependiendo de las viejas palabras y de la escolástica de su maestro Descartes, construye una imagen del mundo con líneas vacías y un sistema de palabras, y ya que a pesar de ello nos sentimos avasallados por la fuerza espiritual con la que –sin ser siquiera corrompido por su propio sistema– conoció a la naturaleza, y, en ella, al hombre, volvemos a preguntar: ¿qué significa todavía para nosotros, los póstumos, el judío de Ámsterdam, nacido trescientos años antes de tiempo?

En un contexto diferente he intentado enseñar lo nefasta que es la división usual entre la Edad Media y la Modernidad. Si se pretende equiparar a la Edad Media con el poder generalizado de la Iglesia papal, entonces habría que dejar que finalice hacia la primera mitad del siglo XIII, esto es, en el tiempo en que ya no era posible acallar a los herejes o cuando el emperador Federico II acuñó el término de moda de "los tres grandes estafadores" (Moisés, Jesús, Mahoma)[184].

184 [Por lo que sabe, quien acusó a Federico II Hohenstaufen de haber dicho que Moisés, Jesús y Mahoma eran tres "tramposos" (*barattatores*) que engañaron al mundo fue el papa Gregorio IX en una encíclica del año 1239. Ver Gregorius IX, *Litterae ad Henricum archiepiscopum Remensem*, en <http://www.fhaugsburg.de/~Harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX>).]

Ahora bien, si lo que se pretende es dejar que la Edad Media dure tanto como el odio generalizado por motivos de fe y las guerras de religión, entonces la Modernidad podría empezar recién con la Paz de Westfalia, que al menos, y de modo humilde, logró establecer algo de tolerancia entre las principales confesiones del cristianismo[185]. Este verdadero comienzo de la Modernidad puede unirse a la aparición de algunos científicos de la naturaleza que aplicaron las nuevas armas de la matemática a la mecánica del cielo y de la tierra. Spinoza nunca tuvo una influencia tan inmediata sobre el espíritu de su época. Sin embargo, de modo retrospectivo debemos decir que en todo el siglo XVII ningún hombre estuvo tan liberado como él de las ataduras medievales (debe exceptuarse siempre el uso de algunas expresiones metafísicas). La Edad Media sometió ciegamente el pensamiento y la moral a la Iglesia, y a esto lo denominó "temor de Dios". Spinoza borró con mano tranquila todos estos conceptos de las viejas tablas. Él vio y experimentó algo que siguió llamando Dios, pero el temor de Dios era algo que no le satisfacía. El que teme a

185 [Por "Paz de Westfalia" se entiende la firma de dos tratados de paz (de Osnabrück y Münster, firmados el 15 de mayo y 24 de octubre de 1648, respectivamente), por los cuales finalizó la Guerra de los Treinta Años en Alemania y la Guerra de los Ochenta Años entre España y los Países Bajos. Puso término a las llamadas "guerras de religión" en Europa e implicó el fin del papado como poder temporal.]

Dios o a la naturaleza en lugar de amarlos, es porque ama otra cosa (por ejemplo, su bienaventuranza en el más allá) más que a Dios. Durante la Edad Media el pensamiento humano estuvo encadenado, interna y externamente, a los dogmas de la Iglesia. El *Tratado* de Spinoza liberó a la razón del cautiverio infernal de la palabra bíblica y fue el primero en realizar una crítica a toda teología. Spinoza ha sido superado desde entonces en la victoria sobre el temor y en la crítica bíblica por valientes personas que siguieron su huella; pero en la liberación de la moral humana de la teología sigue siendo inalcanzable hasta la hora actual, pues su crítica a la moral es más pura y atemporal que la sospechosa doctrina a la que solemos llamar (después de las brillantes sentencias de Nietzsche) amoral o desarrollo histórico de la moral. Y esto en Spinoza no es ingenioso ni sarcástico; es tan simple y necesario como la imagen multicolor del sol en una gota de rocío. No se trata de otra cosa más que de la bella e inhumana idea de Spinoza sobre el carácter incondicional y necesario de todo acaecer; aquello que deviene en Dios o la naturaleza es necesario, no es libre; Dios (la naturaleza) no posee ni voluntad ni entendimiento; el hombre posee una pizca de entendimiento, pero no una voluntad libre que permita valorar moralmente su acción; en todo el vasto campo de la acción humana no existe sitio para eso que se llama moral. "Bueno" y "malo" son solamente conceptos humanos; pero debe

existir algún portador de lo bueno, pues Spinoza vivió –como deben confesar sus enemigos– más o menos como la moral cristiana exige que hagan los santos. Spinoza fue como su Dios: una sola cosa con la naturaleza, que tampoco reclama nada por sus dones. Y debido a que el hombre no obedece un deber impuesto porque es necesariamente de una manera o de otra, tampoco el hombre tiene ningún derecho a que Dios o la naturaleza correspondan a su amor.

Esta actitud inusitadamente serena frente a la estricta necesidad de todo acaecer (¡incluso frente a su explicación!) protegió a Spinoza de la inmensa tontería de muchos escritores sumamente respetables, que además se permiten llamarse filósofos e invocan gustosamente a Spinoza. Pienso aquí en la inextirpable costumbre que tienen los emborronadores de libros para enfrentarse a necesidades infantiles con escritos que llevan el soporífero título de *El sentido de la vida* o *El valor de la vida*. Hace algo más de cien años se decía (de modo más infantil y revelador): *la vocación del hombre*. El buen Dios había creado piedras, plantas, animales y hombres; las piedras, plantas y animales existían para el hombre, y el hombre tenía un destino más elevado. Esta creencia ramplona fue borrada, pero no extirpada, mediante la nueva denominación: sentido o valor de la vida. En nuestros días ha sido especialmente Rudolf Eucken quien recibió más atención en sus esfuerzos por dotar a la pobre vida humana de un

sentido o valor: el hombre tiene el deber (¿de quién?) de elevarse hacia grados siempre más altos (¿hacia dónde?)[186]. Me resulta menos respetable la literatura del francés Bergson, que parece confundir la filosofía con el arte dramático. Por no hablar del representante poco original de la escuela filosófica alemana del sudoeste (ignoro si se llaman seriamente a sí mismos de este modo), que también ha escrito sobre el sentido y valor de la totalidad y posiblemente se entienda a sí mismo cuando dice: "El sentido que posee el acto del valor no es, por una parte, un ser psíquico, sino que se encuentra orientado más allá de éste, hacia los valores; por otra parte, tampoco es un valor, porque está orientado únicamente hacia los valores"[187].

Como ya se dijo, en el sublime cuadro spinoziano sobre el acaecer universal no existe lugar para una finalidad o un propósito, incluso para una regla

---

186 [Rudolf Christoph Eucken (1846-1926). Filósofo alemán. Recibió el Premio Nobel de Literatura en 1908. Fue profesor en las Universidades de Basilea y Jena. Dedicó varias obras al tema que señala Mauthner; entre ellos, *Die Lebensanschauungen der grosser Denker* (El problema de la vida humana visto por los grandes pensadores), 1890; *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* (Lucha por el contenido espiritual de la vida), 1896; *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung* (Líneas fundamentales de una nueva concepción de la vida), 1907; y *Der Sinn und Wert des Lebens* (Sentido y valor de la vida), 1908.]

187 [La cita corresponde a un artículo que Heinrich Rickert (1863-1936), filósofo alemán de la Escuela de Baden que encabezó el movimiento llamado "neokantismo", publicó bajo el título "Vom Begriff der Philosophie" en la revista *Logos*, 1910-1911, p. 26. Fue posteriormente reimpreso en H. Rickert, *Philosophische Aufsätze* (1924).]

que mida valores. Dios o la naturaleza no tienen ni un entendimiento humano ni una voluntad humana, por tanto no pudieron tener una finalidad en el supuesto acto creador, no pudieron representarse ni querer una vocación del hombre. Un discípulo de Spinoza no puede pensar en contestar a estas preguntas porque sencillamente no debe planteárselas.

Pero seguramente los lectores que realmente no se encuentran maduros para Spinoza me replicarían (a gritos) de esta manera: ¡esta es una visión desanimante del mundo, que conduce directamente a un horrible pesimismo! Por supuesto que no debo presuponer que estos lectores poco atentos hayan leído o recuerden lo que expuse en una ocasión (*Wörterbuch der Philosophie*, II, p. 188ss.) sobre la artificialidad e incluso picardía del par de conceptos *optimismo* y *pesimismo*. Pretendo reiterarlo en pocas líneas y luego volver a la sagrada jovialidad de Spinoza, a la que no debería llamarse *optimismo*.

En este caso nos la vemos con conceptos engañosos; ni siquiera la graduación de los adjetivos (por ejemplo, *el mejor*, *el peor*) es algo universal en todas las lenguas; la idea del optimismo, esto es, que si bien este único mundo que conocemos no es bueno en sí mismo, pero que comparativamente sí es el mejor de los posibles, esta idea fue el triste intento de justificar a Dios, un intento de equilibrar el sufrimiento empírico de la vida humana con los atributos de Dios

(omnipotencia, bondad) defendidos por la teología. A esta doctrina abstrusa, que acaso se haya denominado optimismo en un primer momento con mala intención, se le contrapuso más tarde la terrible doctrina que no dejaba expresarse claramente con palabras y para la que se encontró, en una chistosa asociación con optimismo, la designación de pesimismo. Detrás de ambas opiniones no hay nada que pueda ser denominado cosmovisión, sino solamente el humor personal del que habla o escribe, que desea profesar una u otra opinión y para ello busca una palabra altisonante.

Sería disparatado llamar optimista a Spinoza por la conducción serena de su propia vida. Tituló *Ética* a su obra principal porque todo giraba en torno a la acción humana, esto es, en torno a un acaecer que siempre se juzgó según las viejas tablas morales. Spinoza no enjuiciaba ni tampoco hablaba; el hombre "virtuoso" no era para él más moral que un triángulo, cuya suma de ángulos es igual a dos rectos. Si hubiese contado en su vocabulario con los conceptos de optimismo y pesimismo, no habría hallado en ninguno de los dos una regla según la cual vivir. Existen hombres joviales y tristes, así como hay días claros y nubosos: de modo necesario; lo mismo que, según el habla coloquial, existen días buenos y malos: de modo necesario. No existe el deber. Todo deviene como necesariamente tiene que hacerlo.

Por consiguiente, ¿tienen razón los enemigos ortodoxos y acérrimos de Spinoza cuando lo censuran por ser materialista? Son insultos al uso que expresan aproximadamente el mismo reproche: ateo, mala persona, materialista. Es probable que en los años de juventud, una vez superada la fe ciega de la sinagoga y cuando empezó la escuela de latín de van den Ende, haya atravesado un materialismo espiritualmente sucio; en aquel entonces estaba conociendo las escrituras del matemático Descartes, que era demasiado miedoso para expresar abiertamente su visión totalmente mundana y mecanicista. Para Descartes todos los cuerpos eran máquinas, incluidos los animales; se detuvo únicamente ante el alma humana, porque no deseaba causar escándalo en la Iglesia. Es cierto que Spinoza había aprendido muchas cosas de su precursor Descartes, seguramente también la cosmovisión matemática y mecanicista, el materialismo. La diferencia es que Spinoza no se sentía satisfecho con esta imagen única y unilateral del mundo, y que Spinoza, con su universalidad, percibió la insuficiencia de la cosmovisión mecanicista y exigió un complemento, una liberación del desmenuzamiento de la explicación matemática de la naturaleza. En este sentido el pensador Spinoza vivió en el piso más alto de un observatorio astronómico. En el piso más alto, no porque entendiera de telescopios, sino porque, al volverse uno con las estrellas, se había acostumbrado a contemplar todos los asuntos terre-

nales bajo el punto de vista de la eternidad. Se puede ofrecer un ejemplo único y supremo: en la imagen del mundo mecanicista o científica el efecto se sigue de la causa, no solamente de modo lógico o temporal, sino necesariamente. Spinoza es el primero en intuir que aquí estamos ante una descripción, pero no ante una explicación; con sus ojos espirituales él percibe una unidad entre la causa y el efecto, comprende que un conocimiento exhaustivo del efecto incluiría un conocimiento exhaustivo de la causa. Desearía expresarlo de la siguiente manera: si "supiéramos" un único átomo de nuestra imagen mecánica del mundo, sabríamos todo; pero científicamente no sabemos nada.

Spinoza tenía una comprensión tan clara de la cosmovisión mecanicista –si bien engañosa, también instructiva en su unilateralidad–, que incluso Johannes Müller, el fundador de la fisiología moderna, pudo apoyarse en su filosofía[188]. Y Spinoza, que en su *Tratado* es además el fundador del racionalismo liberal, estaba tan convencido de la bancarrota de toda explicación matemática del mundo que fue reivindicado a su vez por el agnosticismo inglés, esto es, por la confesión

188 [Johannes Peter Müller (1801-1858). Anatomista y fisiólogo alemán. Fue profesor en Bonn y Berlín. En su *Handbuch der Physiologie des Menschen* (1833-1840) tomó las ideas metafísicas de Spinoza para explicar los mecanismos sensitivos y el origen de las pasiones. Una traducción al francés de esta obra, *Manuel de physiologie* (1845), se encuentra en <http://books.google.com.ar>.]

que sostiene que el conocimiento último nos está de todo punto vedado. Nosotros no debemos vacilar en comparar la cosmovisión de Spinoza con aquella que une a los escasos y verdaderos místicos de Oriente y Occidente, tanto a los antiguos como a los modernos. Spinoza fue un místico porque en realidad, a pesar de su fuerza especulativa, no conoció nada más que su unidad en el mundo, con el mundo, su unidad en el Dios-naturaleza, con el Dios-naturaleza.

En general la gente se contenta con aplicar a esta doctrina la palabra *panteísmo*, ya que Spinoza no quiso renunciar a su concepto de Dios y debido a que equiparó a su Dios con la totalidad. Quienes incluyan al santo Spinoza entre los místicos no deberían alegar que el panteísta Spinoza siguió utilizando el concepto de Dios. Spinoza no se encuentra en las filas de los místicos ebrios de Dios; él estaba ebrio de la totalidad[189]. Así como en las definiciones introductorias a su *Ética*, y retorciendo el lenguaje, vistió con disfraces nuevos una cantidad de conceptos antiquísimos, de igual modo se construyó para sí mismo un concepto de Dios, desconocido para la lengua vulgar del pueblo y de la teología. Desterró mucho más lejos de cuatro varas de su persona al viejo fantasma del Dios judío

---

189 [Quien caracterizó a Spinoza como un “hombre ebrio de Dios” (“Spinoza ist ein gott-trunkener Mensch”) fue Novalis. Cf. *Novalis Schriften*, herausgegeben von Ludwig Tieck und Fr. Schlegel, Paris, 1840, p. 345; en <http://books.google.com.ar>.]

personal, creador y sostenedor. Herder, Schelling, Hegel y Schleiermacher se engañaron a sí mismos al transformar a Spinoza en un cristiano. La mística de Spinoza es una mística ajena a Dios, carente de Dios.

Índice

Impreso por Editorial Brujas
mayo de 2011
Córdoba - Argentina


ENCUENTRO
Grupo Editor


ISBN 987-1432-71-2
9 789871 432714